

E. Mogk.

FEST SCHRIFT

EUGEN MOGK

ZUM 70. GEBURTSTAG

19. JULI 1924

Mit einem Porträt und zwei Tafeln



MCMXXIV

VERLAG VON MAX NIEMEYER

HALLE AN DER SAALE

TABULA GRATULATORIA

Otto Basler, Freiburg i. Br.
Henrik Becker, Leipzig
Martin Böhme, Plauen i. V.
Johannes Bolte, Berlin
Helmut de Boor, Greifswald
Bruno Borowski, Leipzig
Walther Böttger, Leipzig
Friedrich Braun, Leipzig
Johs. Brøndum-Nielsen, Kopenhagen
Konrad Burdach, Berlin
Henry Buergel Goodwin, Stockholm
Gustaf Cederschiöld, Lund
Carl Clemen, Bonn
August Conrady, Leipzig
Bruno Crome, Göttingen
Verner Dahlerup, Kopenhagen
Deutsch-Schwedische Vereinigung, Leipzig
Eugen Diederichs, Jena
Carl Dietz, Bremen
Ernst Ehrich, Leipzig
Bruno Engelberg, Leipzig
George T. Flom, Urbana, Illinois
Max Förster, Leipzig
Otto von Friesen, Uppsala
Hugo Gering, Kiel
Alfred Götze, Freiburg i. Br.
Chester N. Gould, Chicago, Illinois
Georg Graber, Klagenfurt
Anders Grape, Uppsala
Hans Haas, Leipzig
Torleiv Hannaas, Bergen
Ashley K. Hardy, Hanover, New-Hampshire
Otto Harrassowitz, Leipzig

Halldór Hermannsson, Ithaca, New York
Bengt Hesselman, Uppsala
Andreas Heusler, Arlesheim, Schweiz
Rudolf His, Münster i. W.
Richard von Hoff, Bremen
Lee M. Hollander, Austin, Texas
Gisela Holz, Leipzig
Herbert Huscher, Leipzig
H. C. G. von Jagemann, Cambridge, Massachusetts
Richard Jente, St. Louis, Missouri
Alexander Jóhannesson, Reykjavík
André Jolles, Leipzig
Finnur Jónsson, Kopenhagen
Fritz Karg, Leipzig
Elisabeth Karg-Gasterstädt, Leipzig
T. A. Karsten, Helsingfors
Anton Kippenberg, Leipzig
A. Kjær, Kristiania
Axel Kock, Lund
Ernst Albin Kock, Lund
Albert Köster, Leipzig †
Kaarle Krohn, Helsingfors
Gotthard Krömer, Plauen i. V.
Käthe Krömer, geb. Schöpff, Plauen i. V.
Kurt Krüger, Döbeln
Henry Goddard Leach, New York City
Die Leoniden, Leipzig
Nils Lid, Kristiania
Knut Liestöl, Blommenholm, Norwegen
Oskar Lundberg, Uppsala
Theodor Matthias, Plauen i. V.
Paul Merker, Greifswald
Curt Müller, Löbau
Gustav Neckel, Charlottenburg
Erik Neuman, Uppsala
Friedrich Neumann, Leipzig
Hermann Niemeyer, Halle
Adolf Noreen, Uppsala
Erik Noreen, Uppsala
Magnus Olsen, Kristiania

Howard R. Patch, Northampton, Massachusetts
Rudolf Pestalozzi, Zürich
Th. Petersen, Trondhjem
Lehrercollegium der Petrischule, Leipzig
Sächsischer Philologenverein
Hans Plischke, Leipzig
Louise Pound, Lincoln, Nebraska
George M. Priest, Princeton, New Jersey
J. Reichborn-Kjennerud, Frederikshald
Finn Reinskou, Skien
Karl Reuschel, Dresden
Gustav Roethe, Berlin
Jöran Sahlgren, Lund
Alfred Schirmer, Siegmar b. Chemnitz
Hannes Schmalfuss, Leipzig
Franz Rolf Schröder, Heidelberg
Adolf Schullerus, Hermannstadt
Didrik Arup Seip, Blommenholm, Norwegen
Siegfried Sieber, Aue i. Erzg.
Eduard Sievers, Leipzig
B. Sijmons, Groningen
J. Duncan Spaeth, Princeton, New Jersey
Wilhelm Streitberg, Leipzig
Rudolf Stübe, Leipzig
Jakob Sverdrup, Kristiania
C. W. von Sydow, Lund
Archer Taylor, St. Louis, Missouri
Albert Thümmel, Plauen i. V.
Einar Törnqvist, Hälsingborg (Schweden)
Walther Heinrich Vogt, Kiel
Hans Vordemfelde, Köln
Josef Weisweiler, Charlottenburg
Elias Wessén, Uppsala
Hans Weyhe, Halle
Georg Witkowski, Leipzig

EUGEN MOGKS SCHRIFTEN

EUGEN MOGKS SCHRIFTEN.

1879 bis April 1924.

Zusammengestellt von **Elisabeth Karg-Gasterstädt.**

I. Seine Tätigkeit als Herausgeber.

1. Altnordische **Textbibliothek.** Bd. I—III. Halle a. S. 1886—1890 [1908].
2. Altnordische **Sagabibliothek,** zusammen mit Gustaf **Cederschiöld** und Hugo **Gering.** Bd. I—XVI. Halle a. S. Seit 1892.
3. Mitteilungen des Vereins für Sächsische Volkskunde. Bd. I —VIII. 1897—1923. Bd. II—VII (1900—1919) zusammen mit H. **Stumme;** Bd. VIII (1920 - 1923) zusammen mit H. **Stumme** und O. **Seyffert.**
4. Beiträge zur **Volkskunde.** Bd. I—IV. Leipzig 1905. 1906.

II. Als Mitarbeiter an encyklopädischen Sammelwerken.

1. **Brockhaus' Konversations-Lexikon.**
   Alle Artikel über Nordische Philologie, Germanische Mythologie und Volkskunde. Seit 1880.
2. **Reallexikon der Germanischen Altertumskunde.** Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten herausg. von Johannes Hoops. 4 Bde. Straßburg 1911—1919.

   1911: Aberglaube I 4—13. — Ægir 39—40. — Ahnenkult 53—54. — Alaesiagae 55. — Alberich oder Elberich 55. — Albruna 57. — Alci 57. — Alfheimr 60. — Alp 66—67. — Alraun 70. — Alvīss 75—76. — Amulette 80—82. — Angrboða 105. — Āsaheimr 129. — Asen 130. — Āsgarðr 131. — Baldr 158—160. — Baumeister von Asgard 181. — Baumkult 181—183. — Bergkult 255—256. — Berserker 260—261. — Beschwörung 261. — Bil und Hjūki 283. — Bilwis 284—285. — Böser Blick 304—305. — Bragi 306—307.

1912: Brīsinga men I 314. — Dämonen, Dämonenglaube 386—387. — Donar 480—481. — Donarseiche 481. — Donnerkeile oder Donnersteine 481. — Doppelgänger 481—482. — Drache 485—486. — Dreizahl 487—488. — Drude 493. — Drudenfuß oder Marenfuß 493. — Einherjar 541. — Eir 544. — Elfen, Elfenkult 551—553. — Eostra 615. — Erce 625. — Erde, Mutter 625—626.

1913: Fasten II 14—15. — Fatalismus 15. — Fenja und Menja 22. — Fenrir, Fenriswolf 22—23. — Fetisch 29—30. — Feuerkult 30—32. — Fjǫrgynn, Fjǫrgyn 56—57. — Fornjōtr 79—80. — Forseti 80. — Freyja 90—91. — Freyr 91—93. — Frīja-Frigg 101—102. — Fulla 105. — Fylgjen 108—109. — Gebet 129—130. Gefjon 131. — Geirrøðr 140—141. — Gerðr 159. — Ginnungagap 259—260. — Gjallarbrū 260. — Gnā 263.

1914: Gott II 310—311. — Götterbilder 311—313. — Gylfaginning 342—343. — Hacke, Frau 348. — Hackelberg 348—350. — Hakenkreuz I: Im Aberglauben 363. — Hausgeister 455—457. — Heilige Tiere 476—477. — Heiligtümer. Heilige Orte 477—484. — Heimdallr 485—486. — Hel 487—488.

1915: Hermōðr II 509—510. — Hexen 521—522. — Himmelsgott 526—527. — Hlīn 534—535. — Hǫðr 540—541. — Hœnir 541. — Holden; Frau Holda, Holle 556—557. — Hrīmgerðr 563. — Hrīmþursar 563. — Hrungnir 564—565. — Hvergelmir 577. — Hymir 578. — Iðunn 578. — Irminsūl. I. Mythologie 600. — Jǫtunheimar 616—617. — Jupiter 619.

Kāri III 15. — Korndämonen 91—93. — Lofn 162. — Logi 162. — Loki 162—166. — Magni und Mōði 171. — Mahr, Mahre 196. — Mars Thingsus 198—199. — Meerweiber 205—206. — Menschenopfer 213—214. — Mercurius 214—215. — Miðgarðr 221. — Miðgarðsormr, Miðgarðsschlange 221—222. — Mimir 225. — Mimisbrunnen 225. — Minnetrunk 227—228. — Monddämonen 236. — Mūspell 288. — Mythologie 291—292. — Mythus 292—295. — Nanna 299—300. — Nehalennia 301. — Neptunus 308. — Nerthus 308—309. — Neunzahl 312—314. — Niðhǫggr 316. — Niflheimr 316. — Nixen 317—318. — Njǫrðr 318—319. — Nobishaus 319. — Nornen 341—342. — Oberon 354. — Ōðr 360. — Odysseus 360. — Opfer 366—371. — Phallusdienst 414—416. — Phol 422—423. — Priester 426—427. — Priesterin 427—428. — Ragnarǫk 436—438. — Rān 438. — Religion 488—496. — Riesen 501—502. — Rindr 504. — Rodensteiner 505—506. — Rosengarten 532.

Runenzauber IV 51—52. — Sāga 67. — Saxnōt 85. — Schlangenverehrung 132. — Schrat 139.

1918: Schutzgeister IV 145—146. — Schwanenjungfrauen 146—147. — Seelenglaube 151—153. — Sieben 172. — Sif 173. — Sigyn 177. Sjǫfn 185. — Skaði 185—186. — Skirnir 192. — Skrȳmir 192—193. — Skuld 193. — Sleipnir 195. — Snotra 198. — Sonnendämonen 200. — Sonnenkult und -mythus 200—202. — Spuk 207—209. — Surtr 300. — Suttungr 300—301. — Syn 301. — Tarnkappe oder

Tarnhut 306. — Þjazi 321—322. — Thor 322—324. — Þrūðheimr 324. — Þrūðr 324. — Þrymr 324—325. — Tȳr 369. — Ullr 372—373. Urðarbruðr 377. — Urðr 377. — Ūtgarðaloki 385—386. — Ūtgarðr 386. — Vafþrūðnir 387. — Vāli 387. — Vār 388. — Veleda 389. — Venus 389. — Verðandi 390. — Viðarr 418. — Vili und Vē 421. — Vīngolf 421. — Vulkanus 470. — Waberlohe 471. — Walhall 474—475. — Walküren 475—476. — Wanen 482. — Wechselbalg 492. — Weise Frauen 504—505. Weissagung 505—507. — Weltschöpfung 507—508. — Werwolf 511—512.

1919: Wōdan IV 559—563. — Yggdrasill oder Yggdrasils askr 573. — Yggr 573. — Ymir 573—574. — Zauber 578—582. — Zwerg 597—598.

3. Encyclopædia of Religion and Ethics, ed. by James Hastings, Edinburg. 1908 ff.

Baptisme (Teutonic) II, 410—411. — Birth (Teut.) II, 662—663. — Blood-Feud (Teut.) II, 735. — Demons and Spirits (Teut.) IV, 630—635. — Doom, Doom-Myths (Teut.) IV, 845. — Expiation and Atonement (Teut.) V, 669—671. — God (Teut.) VI, 302—306. — Hamadriads (Teut.) VI, 485—486. — Human Sacrifice (Teut.) VI, 865—867. — Muspilli IX, 62—63.

III. Bücher und Aufsätze.

1879.

1. Untersuchungen über die Gylfaginning. I. Die Handschriften der G. PBB VI, 477—537 (auch als Leipziger Dissertation erschienen. Halle).

1880.

2. Untersuchungen über die Gylfaginning. II. Die Quellen der G. und ihr Verhältnis zu den sogen. Eddaliedern. PBB VII, 203—318. (Vgl. Nr. 1.)
3. Ulfr Uggason (Anhang zu: Untersuchungen über die Gylfaginning). Ebd. 319—34.

1882.

4. Ginnungagap. PBB VIII, 153—60.
5. Kopenhagener Bruchstücke von Rudolfs Weltchronik. Germania XXVII (N. R. XV), 60—101 (zus. mit A. Edzardi).

1883.

6. Das isländische Gymnasium zu Reykjavík. Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag. S. 425—30.

1884.

7. Wie studiert man classische Philologie und Geschichte? Leipzig.
   Dass., 2. Aufl. 1894.
8. Der Mythus von Frey. Der praktische Schulmann XXXV, 18—37.

1885.

9. Noch einmal þ und ð im Altisländischen. PBB X, 446—48.
10. Das zweite Liederbuch des Cod. reg. der Eddalieder. (Hǫvamǫl.) ZfdPh. XVII, 293—313.

1886.

11. Gunnlaugs saga ormstungu. Mit Einleitung und Glossar. Halle a. S. (Altnord. Texte. I.)
    Rez. Hugo Gering, ZfdPh. XIX, 494—501. — Lit. Cbl. 1886 (21), 732 f.[1])
    Dass., 2. verb. Aufl. 1908.

1887.

12. Das Noregs Konungatal. Ark. f. nord. filol. IV, 240—44.
13. Bragi als Gott und Dichter. PBB XII, 383—92.

1889.

14. Norwegisch-isländische Litteratur (= Nordische Litteraturen A) in Pauls Grundriß d. Germ. Phil. Bd. II, 1. Abt. S. 71 -- 142.
    Rez. E. Martin, ZfdPh. 23, 370. — Lit. Cbl. 1890, Sp. 282. — L. Tobler, Litbl. XI, Sp. 135.
    Dass., 2. Aufl.. 1904. II, 1a. S. 555—923. Als Sonderdruck erschienen unter dem Titel: Geschichte der norwegisch-isländischen Literatur. Straßburg 1904.
    Rez. K. Vrátný, Ark. XXIX, S. 170—77. — Meißner, Jb. Ph. XXVI, S. 64—68. — Finnur Jónsson, Gött. gel. Anz. 1905, 56—67.
15. Dróttkvætt. Ark. f. nord. filol. V (N. F. I), 108—09.
16. Bragi. PBB XIV, 81—90.
17. Das angebliche Sifbild im Tempel zu Guðbrandsdalir. PBB XIV, 90—93.
18. Eine Hǫvamǫlvísa in der Niála. PBB XIV, 94.

---

[1]) Vollständigkeit war bei den Besprechungen, die die Arbeiten von Mogk gefunden haben, nicht zu erreichen und ist deshalb auch nicht angestrebt worden. Ich habe nur größere Rezensionen aufgenommen, soweit sie mir beim Suchen begegnet sind.

19. Untersuchungen zur Snorra Edda I. Der sogenannte zweite grammatische Traktat der Snorra-Edda. ZfdPh. XXII, 129—167. Auch besonders als Leipziger Habilitationsschrift erschienen. Halle 1889.

1890.

20. Mythologie. In Pauls Grundriß d. germanischen Philologie. Straßburg. Bd. I, 6. Abschnitt, S. 982—1138.

    Rez. Fr. Kauffmann, Anz. f. Indog. Sprach- u. Altertumskunde II, 73—81. — Ludw. Tobler, Litbl. XIII, Sp. 43—44. — P. Herrmanowski, Jb. Ph. XIII. X, 4. S. 114—15. — W. Golther, Allg. Zeitg., Beil. 286. Le moyen-âge 1892 (5). Arch. f. Anthropol. 21 (1/2), S. 145—51. — E. Martin, ZfdPh. 24, 225—26. 27, 118—19. — K. v. Bahder, Lit. Cbl. 1892 (8), 260f. — J. Seeber, Östr. Litbl. 1892 (5 u. 6), S. 156. 189—91. — A Schullerus, Korresp. d. Ver. f. Siebenbürg. Landeskunde 1892 (1) 14. — K. Landmann, Z. f. vgl. Litgesch. N. F. V (3) 252—54.

    Dass., 2. Aufl. 1900. Bd. III, 11. Abschn., S. 230—406. Auch einzeln erschienen.

    Rez. A. Schullerus, Jb. Ph. XX, S. 324—25. — O. L. Jiriczek, Arch. f. Religionswiss. 1902, 274—80. — A. Hauffen, Jb. L. 1898, I, 5: 123.

1892.

21. Zur Gunnlaugssaga. PBB XVI, 537—39.
22. Zur nordischen Literatur. Bl. f. litt. Unterh., S. 763—65.
23. Die Entdeckung Amerikas durch die Nordgermanen. Mitt. d. Ver. f. Erdkunde, Leipzig, S. 57—89. Auch als Sonderdruck erschienen, Leipzig.

1893.

24. Die Behandlung der volkstümlichen Sitte der Gegenwart. In Pauls Grundriß d. germ. Philol., Straßburg, Bd. II, 2, 12. Abschnitt, Anh. S. 265—86.

    Dass., 2. Aufl. 1900, Bd. III, 12. Abschn., Anh. S. 493—530.

    Rez. A. Schullerus, Jb. Ph. XX, S. 362. — A. Hauffen, Jb. L. 1898, I, 5: 56.

25. Die eddische Dichtung. Bl. f. litt. Unterh., S. 51—55.
26. Die Anfänge der neunorwegischen Dichtung. Bl. f. lit. Unterh. S. 257—59.

1894.

27. Über Los, Zauber und Weissagung bei den Germanen. (Eine Bemerkung zum 10. Kapitel der Germania des Tacitus.)

In: Kleinere Beiträge zur Geschichte von Dozenten der Leipziger Hochschule. Festschrift zum deutschen Historikertage in Leipzig, S. 81—90.

28. Die älteste Wanderung der deutschen Heldensage nach dem Norden. In: Forschungen z. dtschen. Philologie. Festgabe für Rudolf Hildebrand. Leipzig. S. 1—10.
    Rez. Gustav Ehrismann, Litbl. XVI (3), Sp. 73.
29. Carus Sterne als Mythenforscher. Bl. f. litt. Unterh. S. 337—39.
30. Die Inversion von Subjekt und Prädikat in den nordischen Sprachen. I. F. IV, S. 388—95.

1895.

31. Der obergermanisch-rhätische Limes des Römerreichs (I). Bl. f. litt. Unterh., S. 257—59.
32. Henrik Ibsen im Urtheile seiner Zeit. Ebd. S. 673—75.

1896.

33. Kelten und Nordgermanen im 9. und 10. Jahrhunderte. Jahresber. d. städt. Realgymn. (Petrischule) zu Leipzig.
    Rez. Max Roediger, Dtsche. Litztg. 1896 (42), Sp. 1326—28. — R. Wustmann, Bl. f. litt. Unterh. 1896, S. 567—68. — G. Heinrich, Egyet. philol. közlöny XX (9), S. 817—21. — Mitt. aus d. hist. Litteratur 25, 9—10.
34. Segen- und Bannsprüche aus einem alten Arzneibuche. In: Beiträge zur Volkskunde. Festschrift Karl Weinhold zum 50jährigen Doktorjubiläum am 14. Jan. 1896 dargebracht. Breslau. (= Germ. Abh. XII.) S. 109—18.
    Rez. Lit. Cbl. 1896 (20), Sp. 748—50.
35. Werwolf. PBB XXI, 575—76.
36. Die Religion der alten Germanen. Bl. f. litt. Unterh., S. 81—83.
37. Die Sage vom Kaiser Friedrich im Kyffhäuser. Ebd. S. 385—87.
38. Nordische Literatur in Deutschland. Ebd. S. 641—43.
39. Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage [nach Fr. Kampers]. Das Magazin f. Litteratur LXV, 1193.

1897.

40. Die germanische Heldendichtung mit besonderer Rücksicht auf die Sage von Siegfried und Brunhild. Akad. Antritts-

vorlesg., gehalten in Leipzig am 11. Mai 1895. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert., Gesch. u. dtsch. Litteratur I, 1. S. 68—80. Auch als Sonderdruck erschienen.

Rez. A. Schullerus, Jb. Ph. XIV, S. 121.

41. Kulturgeschichte des europäischen Norden (Kelten Britanniens, Angelsachsen, die skandinavischen Völker) in: Kulturgeschichte des Mittelalters mit Einschluß der Renaissance und Reformation. Hellwald, Kulturgeschichte. Bd. III, S. 73—170. Leipzig. 4. Aufl.
42. Sprachentwicklung und Sprachbewegung bei den nordgermanischen Völkern. Wissensch. Beihefte zur Zeitschr. d. allgem. dtschen Sprachver. XII/XIII. S. 103—12.
43. F. Graf Frankenberg, Ein Kriegstagebuch. Magazin f. Literatur. Bd. LXVI, S. 15—19.
44. Die Bestrebungen auf dem Gebiete der Volkskunde in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. I. Heft 1, S. 3—11.
45. Zur Geschichte des Vereins für Sächsische Volkskunde. Ebd. S. 11—13.
46. Ein Pionier der sächsischen Volkskunde. (Th. Seelig, Langebrück.) Ebd. Heft 2, S. 6—7.
47. Zur ätiologischen Sagenbildung. Ebd. S. 10—11.
48. Zur Geschichte der Geographie von Island. Geograph. Zeitschrift. Leipzig. II, S. 333—38.

1898.

49. Die deutschen Sitten und Bräuche. In: Hans Meyer, Das deutsche Volkstum. Leipzig. S. 263—316.

    Rez. A. Schullerus, Jb. Ph. XX, S. 361—62. — A. Hauffen, Jb. L. I, 5: 53.

    Dass. 2. Aufl. 1903. S. 264—324.

    Dass. als Meyers Volksbücher, Nr. 1561/62. Leipzig und Wien 1909.

    Rez. Sartori, Z. d. Ver. f. rhein. Volksk. VI, 295. — E. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Arch. f. Volksk. 1909, XIII, 314.

    Erneut als: Die deutschen Sitten und Bräuche. (Kultur u. Welt). Leipzig und Wien 1921.
50. Die altdeutsche heidnische Religion. In: Hans Meyer, Das deutsche Volkstum. Leipzig. S. 317—34.

    Rez. A. Hauffen, Jb. L. I, 5: 128.

    Dass. 2. Aufl. 1903. S. 325—42.

51. Volkskunde. Meyers Konvers.-Lexikon, 5. Aufl. Bd. XVIII, S. 903—06.
52. Henrik Ibsen. (Zum 20. März 1898.) Bl. f. litt. Unterh. S. 161—64.
53. Der obergermanisch-rhätische Limes des Römerreichs II. Ebd. S. 609—12. (Vgl. Nr. 31.)
54. Island und seine Litteratur. Ebd. S. 721—25.
55. Nachtrag zu A. Meiche, Johannisfeuer. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. I. Heft 7, S. 8.

1899.

56. Deutsche Volkskunde. Neue Jahrb. f. class. Altertum, Gesch. u. dtsch. Lit. III, S. 62—76.
    Rez. A. Schullerus, Jb. Ph. XX, S. 361.

1900.

57. Sitten und Gebräuche im Kreislauf des Jahres. In: R. Wuttke, Sächsische Volkskunde. Dresden. III. Aus dem geistigen Leben des Volkes. S. 274—92.
    Rez. Beil. z. Allg. Ztg. Nr. 287. — Unser Egerland 3, 65. — A. Schullerus, Jb. Ph. XXI, S. 356.
58. Aberglaube und Volksmythen. Ebd. S. 293—312.
    Rez. vgl. Nr. 57.

1901.

59. Island. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Leipzig. Bd. IX, 453—57.
60. Zu den Volksliedern. Mitt. II, Heft 6, S. 184 ff. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. II, S. 224.

1902.

61. Skandinavische Literatur. In: Ergebnisse und Fortschritte der germanischen Wissenschaft im letzten Vierteljahrhundert. Leipzig. S. 438—476.
62. Pflichtexemplare in Dänemark. Centralblatt f. Bibliothekswesen, Leipzig. S. 459—64.

1903.

63. Die Volkskunde im Rahmen der Kulturentwicklung der Gegenwart. Vortrag, gehalten auf d. Hauptvers. d. Gesch.- u. Altertumsvereine zu Erfurt am 29. Sept. Erschienen: Hess. Blätter für Volksk. III, 1—15 [1904]; Das deutsche Volkslied VII, S. 2—5. 18 - 21. 34—36 [1905]; übers.: Folkveten-

skapen inom ramen af vår tids utveckling, Finsk Musikrevy 1906, S. 265—77; im Referat im Korrespondenzblatt d. Ges.-Ver. d. deutschen Geschichts- u. Altertumsver. 51 (12).

1905.

64. Volkskunde und deutsche Philologie. Verhandlungen der 48. Vers. deutscher Philol. u. Schulmänner in Hamburg vom 3.—6. Okt. Zusammengestellt von K. Dissel und G. Rosenhagen. Leipzig 1906. S. 100—01.
65. Eine Bemerkung zu den Vlamen. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. III, S. 344.
66. Verband der Vereine für Volkskunde. Ebd. S. 360—62.
67. Island und seine Bewohner. Geogr. Zeitschr. S. 629—37.

1906.

68. Germanische Mythologie. (Samml. Göschen.) Leipzig.

    Rez. R. Petsch, Jb. Ph. XXVIII, S. 102—03. — Fr. Kauffmann, Arch. f. vgl. Religionsw. XI, 109. — Schauffler, Korrespondenzbl. f. d. höheren Schulen Württembergs XIV, 207. — Schönbach, Allg. Litbl. XVI, 686. — Mauser, Litbl. d. Frankf. Ztg., 3. Mai 1908. — Wehrhan, Z. d. Ver. f. rhein. u. westf. Volksk. 1908, S. 157—58. — B. Clemenz, Mitt. aus d. hist. Lit. XXXVII, 398. — Pädagog. Studien 1908, 236. — Globus 1907, 91, 48. — A. Petak, Z. f. Realschulwesen 1907, 472.

    Dass., 2. umgearb. Aufl.: Germanische Religionsgeschichte und Mythologie. 1921.

    Rez. Sartori, Z. f. rhein. u. westf. Volksk. XVIII, 58. — G. Ch. v. Langenhove, Leuvensche Bijdr. XIII, 232. Dtsche. Litz. 1921, Sp. 216.

1907.

69. Wesen und Aufgaben der Volkskunde. Mitt. d. Verb. deutscher Vereine f. Volksk. Nr. VI, S. 1—9. Gekürzt in den Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. IV, 282—291, 1908.

1908.

70. Der Einfluß der Volkskunde auf die verschiedenen Zweige der Wissenschaft und Kunst. Mitt. d. Verb. deutscher Vereine f. Volksk. VIII, S. 5—9. Ebenfalls in: Unser Egerland XIII, 43—44, 1909.

1909.

71. Die Menschenopfer bei den Germanen. Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. XXVII (Nr. 17), S. 601—43. Leipzig. (Vgl. Nr. 75.)

Rez. W. Ranisch, Dtsche Litztg. 1911 (10), 592—97. — Hjalmar Lindroth, Anz. f. Indog. Sprach- u. Altertumsk. XXXII, 38—40. — Hermann Fischer, Hist. Zeitschr. 106, 626—28. — A. Vorberg, Mitt. aus d. hist. Lit. 39, 489—90. — Fr. Kauffmann, Theol. Literaturztg. 1911, 578—81. — E. B. Allo, Revue des sciences philosophiques et théologiques. A. V. 1911, 627—28. — H. Knapp, Z. f. d. gesamte Strafrechtswiss. XXXIII, 713. — Année sociologique XII, 226. — W. v. Unwerth, Jb. Ph. XXXI, 94.

72. Die Halbvokale i̯ und u̯ in der isländischen Literatursprache. I. F. XXVI, 209—21.

1910.

73. Altgermanische Kultfeuer. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. V, S. 107—16. Ebenfalls Mitt. d. Hist. Ver. d. Pfalz, Nr. 398.

1911.

74. Volkstümliche Sitten und Gebräuche im Spiegel der neuen religionsgeschichtlichen Forschung. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte u. dtsch. Lit. XXVII, 494—505. Ebenfalls Mitt. d. Deutschen Gesellschaft zu Leipzig. X, 4, Heft 78.

1912.

75. Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen. Archiv f. Religionswissenschaft. Nach Albrecht Dieterich ... hg. von Richard Wünsch. Bd. XV, 422—34. (Vgl. Nr. 71.)

76. Nansens Hypothese über die Entdeckungsfahrten der Nordgermanen in Amerika. Mitt. d. Dtschen Ges. z. Leipzig. X 4, 1—17.

1913.

77. Der Ursprung der sogen. Sühnekreuze. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. VI, S. 79—84.

78. Unser Wörterbuch der obersächsischen und erzgebirgischen Mundarten. Ebd. S. 111—12.

1914.

79. Die geschichtliche und territoriale Entwicklung der deutschen Volkskunde. Arch. f. Kulturgesch. XII, 231—270.

Rez. J. Bolte, Z. d. V. f. Volkskunde 24 (1914), 433 f.

1915.

80. Volkskunde und der Krieg. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. VI, S. 211—12.

81. Zu unsern Soldatenliedern. Ebd. S. 274—78.
82. Das Ei im Volksbrauch und Volksglauben. Z. d. V. f. Volkskunde XXV, 215—23.
    Rez. Marzell, Mitt. z. Gesch. d. Medizin u. Naturwiss. 1915, 185.

1916.

83. Deutsche Volkskunde. Eröffnungsbericht II. Die einzelnen Teilgebiete. Arch. f. Kulturgesch. XII, 456—500.
85. Dialektdichtung und -karikatur. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. VII, S. 38—40. Ebenfalls Z. d. Ges. f. Erdk. i. Berlin, S. 38.
85. Deutschland und Island. Leipziger Neueste Nachrichten 13. Sept. 1916.

1917.

86. Deutsche Heldensage. Hilfsbüchlein für den Unterricht in den oberen Klassen der höheren Lehranstalten. Deutschkundliche Bücherei. Leipzig.
    Rez. Dtsche Litzeitg. 1918 (16/17), 344f. — Th. Siebs, Mitt. d. Ver. f. Schles. Volksk. IX, 273. — P. Lorentz, Monatsschr. f. höh. Schulen XVIII, 153—55. — Bayr. Bl. f. Gymnasialschulw. 55, 76.
87. Zur Geschichte unsres Volks- und Soldatenliedes. ('Beim Lindenbaum im Heimatland' von H. Weise.) Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. VII, S. 146—47.

1918.

88. Das Volkslied. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. VII, S. 253—54.
89. Zur Deutung der Steinkreuze. Ebd. S. 347—48.

1919.

90. Altgermanische Spukgeschichten, zugleich ein Beitrag zur Erklärung der Grendelepisode im Beowulf. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert., Gesch. u. dtsch. Lit. 43/44, S. 103—17.
    Rez. Histor. Zeitschr. München, Bd. 120, S. 356.
91. Leipzigs Umgebung und Ausflüge. In: Stätten der Bildung. I. Leipzig. S. 138—43.

1920.

92. Die Runen. Z. d. dtschen Ver. f. Buchwesen u. Schrifttum III, S. 95—100.

1921.

93. Die heidnisch-germanische Sittenlehre im Spiegel der eddischen Dichtung. Leipzig. Von deutscher Sprache und Art, Heft 10/11.

94. Über Runen und Hakenkreuze. Leipzig.
95. Kulturelle Verbindungen zwischen Deutschland und Skandinavien. Ill. Zeitg. Leipzig Nr. 4054, S. 103—05.

1922.

96. Ein weiterer Beitrag zur Zweierreihe. In: Hans Haas, Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka. Leipzig. XI, S. 120.
97. Nach 25 Jahren. Ein Rückblick. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. VIII. S. 133—39.

1923.

98. Germanische Religion. In: Hans Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Leipzig und Erlangen. 1. Lfg.
99. Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule. FFC Nr. 51.
100. Volkskunde und Heimatschutz. Landesverein Sächs. Heimatschutz. Mitt. Bd. XII, S. 187—90.

IV. Biographische Darstellungen. Nachrufe.

1. Professor Dr. Anton Edzardi. Arkiv för nord. filol. I, 81—85. Germania XXVIII (N. R. XVI), 126—27. 1883.
2. Svend Hersleb Grundtvig. † 14. Juli 1883. AfdA. X, 281—284. 1884.
3. A. Hazelius. K. Weinhold †. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. II, S. 194—95. 1901.
4. E. S. Bugge †. Illustr. Zeitg. 18. VII, 1907. S. 105—06.
5. Sophus Bugge. Journal of Engl. and Germ. Phil. VII, 105—14. 1908.
6. O. Dähnhardt und W. Rittinghaus zum Gedächtnis. Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk. VI, S. 243—45. 1915.
7. Zwei jungen Mitarbeitern unseres Vereins, die im Kampfe fürs Vaterland ihr Leben geopfert haben, zum Gedächtnis (E. Rosenmüller, A. Hennig). Ebd. VII, S. 2—3. 1916.
8. Oskar Dähnhardt. F. F. C. Nr. 29, S. 19—32. 1919.

V. Besprechungen.

AfdA. = Anzeiger für deutsches Altertum. — I. F. A. = Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde. — N. Arch. = Neues Archiv für Sächsische Geschichte. — Arkiv = Arkiv för nordisk filologi. — Angl. Beibl. = Beiblatt zur Anglia. — ZfB. Beibl. = Beiblatt zur Zeitschrift für Bücherfreunde. — B. L. U. = Blätter für litterarische Unterhaltung. — Cbl. = Literarisches Centralblatt. — D. E. = Deutsche Erde. — N. Jb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur. — Litbl. = Literaturblatt für germanische und romanische Philologie. — D. Lz. = Deutsche Literaturzeitung. — Theol. Lz. = Theologische Literaturzeitung. — Mitt. = Mitteilungen des Vereins für Sächsische Volkskunde. — Hist. Viertjs. = Historische Vierteljahrschrift. — ZfdPh. = Zeitschrift für deutsche Philologie. — ZdVk. = Zeitschrift des Vereins für Volkskunde zu Berlin. — Geogr. Zs. = Geographische Zeitschrift. — Hist. Zs. = Historische Zeitschrift. — Thür.-sächs. Zs. = Thüringisch-sächsiche Zeitschrift für Geschichte und Kunst. — L. Ill. Ztg. = Leipziger Illustrierte Zeitung.

1882.

1. Poestion, Einleitung in das Studium des Altnordischen I. 1882. Nr. 44, Sp. 1490. Cbl.
2. Elis Saga ok Rosamundu. Dtsch. Übersetz. Hg. von Eugen Kölbing. III, 337—39. Litbl.
3. Háttatal Snorra Sturlusonar. Hg. von Th. Moebius. I. II. 1879. 1881. XIII, 231—43. ZfdPh.
4. Altdeutsche und Altnordische Heldensagen. Übers. von Friedr. Heinr. v. d. Hagen. 3. Bd. Völlig umgearbeitet von Anton Edzardi. 1880. XIII, 381—84.
5. Speculum regale. Hg. von Oscar Brenner. 1881. XIV, 102—06.

1883.

6. Ernst von der Recke, Principerne for den danske Verskunst. 2 Tle. 1881. Nr. 12, Sp. 411—13. Cbl.
7. Axel Kock, Studier öfver fornsvensk Ljudlära. 1882. Nr. 28, Sp. 980—81.
8. Árbók hins islenzka Fornleifafélags 1882. 1882. Nr. 29, Sp. 1011—12.
9. Die Saga von Hrafnkell Freysgoði. ... Aus dem altisl. Urtexte z. ersten Male ins Deutsche übers.... von Heinrich Lenk. 1883. Nr. 36, Sp. 1275—76.
10. Das Tyrfingschwert. Eine altnordische Waffensage. Dtsch. von Jos. Cal. Poestion. 1883. Nr. 40, Sp. 1421—22.

11. Die prosaische Edda im Auszuge nebst Vǫlsunga-saga und Nornagests-þáttr. Mit ausführl. Glossar. Hg. von Ernst Wilken. 1883. Nr. 47, Sp. 1642—43.

Litbl. 12. Jos. Cal. Poestion, Einleitung in das Studium des Altnordischen. I. (Vgl. Nr. 1.) III, 94—97.

13. Ernst von der Recke, Principerne for den danske Verskunst. (Vgl. Nr. 6.) IV, 208—11.

14. Oscar Brenner, Altnord. Handbuch. Literaturübersicht, Grammatik, Texte, Glossar. 1882. IV, 293—98.

15. Jómsvíkinga Saga efter arnamagnæanska Handskriften. Nr. 291. 4°. I diplomatarisk aftryck utg. af Carl af Petersen. IV, 378—79.

ZfdPh. 16. Arkiv for nordisk filologi, udg. under medvirkning af S. Bugge ... ved Gustav Storm. I, 1. 1882. XV, 126—28.

1884.

AfdA. 17. J. Hoffory, Oldnordiska consonantstudier. 1883. X, 59—68. 185—86.

18. Die prosaische Edda im Auszuge. (Vgl. Nr. 11.) X, 350—56.

19. Die Saga von Hrafnkell Freysgoði. (Vgl. Nr. 9.) X, 357—62.

Cbl. 20. Grágás ... udg. af Kommissionen for det Arnamagn. Legat. 1883. Nr. 1, Sp. 26.

21. Chr. Sick, Dictionnaire français-dano-norvégien. 1883. Nr. 16, Sp. 564.

22. Björn Magnússon Olsen, Runerne i den oldislandske Literatur udg. af Kommissionen for det Arnamagn. Legat. 1883. Nr. 19, Sp. 665—66.

23. Publication des Samfund til Udgivelse af gammal nordisk Litteratur. 1883. IX—XI. Nr. 21, Sp. 728—9.

24. Árbók hins íslenzka Fornleifafélags 1883. 1884. Nr. 42, Sp. 1457. (Vgl. Nr. 8.)

25. Fornsögur Suðrlanda ... utg. af Gustaf Cederschiöld. 1884. Nr. 47, Sp. 1642—43.

Litbl. 26. L. Freytag, Herwara. 1883. V, Sp. 49—51.

27. Die Frithjofsage. Aus dem Altnordischen übersetzt von Ant. Jäcklein. Progr. Straubing 1881/82. V, Sp. 51—52.

28. S. Birket Smith, Studier på det gamle danske Skuespils Område. 1883. V, Sp. 350—51.

29. E. H. Meyer, Indogermanische Mythen. I. Gandharven-Kentauren. 1883. V, Sp. 377—79.
30. Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde. 5. Bd. 1. Abt. 1883. V, Sp. 356—57. D. Lz.
31. Olddanske personnavne samlede af O. Nielsen. 1883. V, Sp. 1465.

1885.

32. Islendzk Æventýri. Isländische Legenden, Novellen und Märchen. Hg. von Hugo Gering. 2 Bde. 1882—83. VI, 2—5. Litbl.
33. Johan Fritzner, Ordbog over det gamle norske Sprog. 1883. VI, Sp. 54—56.
34. Fornsögur Suðrlanda. (Vgl. Nr. 25.) VI, Sp. 97—98.
35. Egils Skalle-Grimssons Saga. Öfvers. af A. U. Bååth. VI, Sp. 225—26.
36. G. Cederschiöld, Om uppfostran hos nordboarne under hedna tiden. Progr. o. J. VI, Sp. 276.
37. Franz Linnig, Walther von Aquitanien. 2. verb. Aufl. 1884. VI, Sp. 353—55.
38. Den tredje og fjærde grammatiska afhandling i Snorres Edda ... udg. af Björn Magnússon Olsen. 1884. — Småstykker 1—3. Udg. af Samfundet af gammel nord. lit. 1884. VI, 570—71. D. Lz.
39. Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde. (Vgl. Nr. 30.) XVII, 366—82. ZfdPh.
40. Fornsögur Suðrlanda. (Vgl. Nr. 25. 34.) XVII, 465—86.

1886.

41. Isländska handskriften Nr. 645. 4⁰ i den Arnamagn. Saml..... udg. of Ludvig Larsson. 1885. Nr. 5, Sp. 160—61. Cbl.
42. Reykjaholts máldagi. Det originale pergaments-dokument over Reykjaholts kirkegod og inventarium i 12. og 13. årh. udg. af Samfund. 1885. Nr. 19, Sp. 663—64.
43. Kvæþa-Brot Braga ens gamla Boddasonar. Bruchstücke von Brages des Alten Gedichten. Hg. von Hugo Gering. 1886. Nr. 22, Sp. 769—70.
44. Fritz Burg, Die älteren nordischen Runenschriften. 1885. Nr. 24, Sp. 837—38.
45. Ph. Schweitzer, Geschichte der altskandinavischen Literatur, von den ältesten Zeiten bis zur Reformation. Nr. 33, Sp. 1124—25.

46. Norges gamle Love indtil 1387, 4. Bd. udg. ved Gustav Storm, 1885. Nr. 33, Sp. 1125.
47. Arbók hins íslenzka Fornleifafélags 1884/85. 1885. Nr. 42, Sp. 1466—67. (Vgl. Nr. 8. 24.)
48. V. U. Hammersheimb, Færøsk Anthologi med literarhistorisk og grammatisk Inledning samt Glossar. 1. Hæfte. 1886. Nr. 42, Sp. 1467.
49. Kormaks Saga. Hg. von Th. Möbius. 1886. Nr. 49, Sp. 1695.

Litbl. 50. N. Linder, Om Tilltalsord i svenska Språket. VII, Sp. 49—51.
51. 1500-och 1600-talens Visböcker udg. af Adolf Noreen och Henrik Schück. I. 2 Hefte. 1884. VII, Sp. 132—33.
52. Rübezahl, seine Begründung in der deutschen Mythe, seine Idee und die ursprünglichen Rübezahlmärchen. 1884. VII, Sp. 222—26.
53. Ulrich Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. (Germ. Abh. III.) 1884. — Mythologische Forschungen, aus dem Nachlasse Wilhelm Mannhardts. Hg. von Hermann Patzig. 1884. — W. Schwartz, Indogermanischer Volksglaube. 1885. VII, Sp. 316—23.

1887.

Cbl. 54. Axel Kock, Studier öfver fornsvensk Ljudlära. II. 1886. Nr. 2, Sp. 61—62. (Vgl. Nr. 7.)
55. E. H. Lasonder, Thorwald Kodransson den Bereisde. 1886. Nr. 14, Sp. 452—53.
56. Den første og anden grammatiske Afhandling i Snorres Edda udg. af Verner Dahlerup og Finnur Jónsson. 1886. — Egils saga Skallagrímssonar udg. ved Finnur Jónsson. 1886. — Småstykker 7—8 samt Årsberetning for 1886. Nr. 16, Sp. 546—47. (Vgl. Nr. 38.)
57. Olaf Skæbne, Catalogue des manuscrits danois, islandais, norvégiens et suédois de la Bibliothèque nationale de Paris. 1887. Nr. 41, Sp. 1415.
58. Bernt Støylen, Norske Døbenavne med deres betydning og oprindelse. 1887. Nr. 43, Sp. 1473.

Litbl. 59. A. Schullerus, Zur Kritik des altnordischen Valhǫllglaubens. 1886. VIII, Sp. 289—92.
60. Adalbert Kuhn, Mythologische Studien. Hg. von Ernst Kuhn. I. Band: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks.

2. verm. Abdr. 1886. — Marie Nowack, Die Melusinen-Sage. Züricher Diss. 1886. VIII, Sp. 344—46.

61. Carmina Norrœna. Ed. Theod. Wisén. 1886. VIII, Sp. 429.
62. Hugo Gering, Glossar zu den Liedern der Edda. 1887. VIII, Sp. 471—72.
63. V. Rydberg, Undersökningar i germansk Mythologi. I. Deelen. VIII, Sp. 505—07.

1888.

64. Hugo Gering, Glossar zu den Liedern der Edda. (Vgl. Nr. 62.) Nr. 1, Sp. 25—26. **Cbl.**
65. Ludwig Larsson, Studier över den Stockholmska homilieboken. I. II. Nr. 13, Sp. 452.
66. Ph. Schweitzer, Geschichte der skandinavischen Literatur von der Reformation bis auf die skandinavische Renaissance im 18. Jhrh. 2. T. Nr. 30, Sp. 1020—21. (Vgl. Nr. 45.)
67. Kalalog over den Arnamagnæanske Håndskriftsamling. 1. Hæfte. 1888. Nr. 31, Sp. 1049—50.
68. L. Wimmer, Døbefonten i Åkírkeby Kirke. 1887. Nr. 47, Sp. 1619—20.
69. Islandske Annaler indtil 1578. Udg. ved. G. Storm. 1888. Nr. 48, Sp. 1652—53.
70. Otto Knoop, Die deutsche Walthersage und die polnische Sage von Walther und Helgunde. S.-A. aus „Am Urds-Brunnen." 1887. IX, Sp. 113. **Littbl.**
71. E. H. Meyer, Indogermanische Mythen. II. Achilleis. 1887. IX, Sp. 35—36.
72. Edda Snorra Sturlusonar. Tomi tertii pars posterior. 1887. IX, Sp. 154—56.

1889.

73. Finnur Jónsson, Eddalieder. I. Gedichte mythologischen Inhalts. 1888. (Altn. Texte II.) Nr. 5, Sp. 156—57. **Cbl.**
74. J. Storm, Det nynorske Landsmaal. 1888. Nr. 21, Sp. 718—19.
75. Die Lieder der Edda. Hg. und erklärt von B. Sijmons I. (Germ. Handbibl. VII, 1.) 1888. Nr. 21, Sp. 719—20.
76. Ǫrvar-Odds saga. Hg. von R. C. Boer. 1888. Nr. 22, Sp. 760—61.
77. Isländische Volkssagen. Aus der Samml. von Jón Árnason ausgewählt und aus dem Isl. übers. von M. Lehmann-Filhés. 1888. Nr. 22, Sp. 762—63.

78. Die Edda. Deutsch von W. Jordan. 1889. Nr. 30, Sp. 1022.
79. J. Hoffory, Eddastudien. 1. T. 1888. Nr. 41, Sp. 1417—18.

Litbl. 80. Die Lieder der Edda. Hg. und erklärt von B. Sijmons. I, 1. (Vgl. Nr. 75.) X, Sp. 9—11.

D. Lz. 81. Paul Herrmann, Studien über das Stockholmer Homilienbuch. Eine Kritik über Sievers Eddametrik. 1888. — Wilhelm Ranisch, Zur Kritik und Metrik der Hamþismál. 1888. X, Sp. 1016—17.

ZfdPh. 82. Vǫlo spǫ́. Die Weissagung der Seherin. Aus dem Altnord. übers. und erläutert von Andreas Heusler. 1887. XXI, 125—28.

83. E. H. Meyer, Indogermanische Mythen. II. (Vgl. Nr. 71.) XXI, Sp. 336—45.

1890.

Cbl. 84. Ingv. Undset, Indskrifter fra Middelalderen in Throndhjems Domkirke. 1888. Nr. 2, Sp. 57—58.

85. Valtýr Guðmundsson, Privatboligen på Island i Sagatiden. 1888. Nr. 3, Sp. 93—94.
86. Karl Glaser, Altnordisch. 1889. Nr. 4, Sp. 119—20.
87. Sophus Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage. Übers. von Oskar Brenner. 1889. Nr. 11, Sp. 367—68.
88. Max Hirschfeld, Untersuchungen zur Lokasenna. 1889. (Acta germ. I.) Nr. 17, Sp. 594.
89. E. H. Meyer, Völuspa. 1889. Nr. 20, Sp. 706—07.
90. Katalog over den Arnamagnæanske Håndskriftsamling udg. af Kommissionen for det Arnamagn. Legat. 1889. Nr. 30, Sp. 1036—37. (Vgl. Nr. 67.)
91. W. Henzen, Über die Träume in der altnordischen Sagalitteratur. 1890. Nr. 35, Sp. 1221—22.
92. O. Nicolaissen, Fra Nordlands Fortid. Sagen og historie. 1889. Nr. 35, Sp. 1223.
93. Ph. Schweitzer, Geschichte der skandinavischen Litteratur im 19. Jahrhundert. 1889. Nr. 39, Sp. 1378—79. (Vgl. Nr. 45. 66.)
94. Carmina Norrœna ed. Th. Wisén. Vol. II. 1889. Nr. 47, Sp. 1648—49. (Vgl. Nr. 61.)

ZfdPh. 95. Edda Snorra Sturlusonar. Tomus III. 1880—87. XXII, 364—78. (Vgl. Nr. 72.)

1891.

96. E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1. Hälfte. I, 11—14. I. F. A.
97. G. A. Schierenberg, Der Ariadnefaden durch das Labyrinth der Edda. 1889. Nr. 18, Sp. 623. Cbl.
98. Nyare Bidrag till Kännedom om de svenska Landsmålen ock svenskt Folklif. Tidskrift utg. genom J. A. Lundell. Nr. 26, Sp. 887—88.
99. Bernh. Kahle, Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums. I. Die Prosa. Nr. 26, Sp. 888—89.
100. J. N. Sepp, Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zur Gegenwart. 1890. — F. Kauffmann, Deutsche Mythologie. S. G. 15. 1890. Nr. 26, Sp. 892—93.
101. Isländische Volkssagen. Ausgewählt und aus dem Isl. übers. von M. Lehmann-Filhés. Neue Folge. 1891. Nr. 30, Sp. 1020—21. (Vgl. Nr. 77.)
102. M. Müller, Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen von 1888. Übers. von E. Schneider. 1890. Nr. 39, Sp. 1345—48.
103. H. S. Vodskov, Rig-Veda og Edda eller den komparative Mytologi. 1890. Nr. 48, Sp. 1666—68.
104. Håndskriftet Nr. 2365. 4°. (Codex regius af den ældre Edda) i fototypisk og diplomatisk gengivelse. Udg..... ved L. Wimmer og F. Jónsson. 1891. Nr. 49, Sp. 1696—97.
105. P. Schwarz, Reste des Wodankultus in der Gegenwart. 1891. Nr. 51, Sp. 1764.
106. P. Herrmanowski, Die deutsche Götterlehre und ihre Verwertung in Kunst und Dichtung. 2 Bde. 1891. Nr. 51, Sp. 1764—65.

1892.

107. Zur deutschen Altertumskunde: Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumsk. V, 2; IV. 1891/92. S. 282—85. (Vgl. Nr. 30. 39.) B. L. U.
108. Nordische Heldensagen. Aus dem Altisländischen übers. von K. Küchler. 1892. S. 763—65.
109. E. H. Meyer, Die eddische Kosmogonie. Nr. 1, Sp. 23. Cbl.
110. Vǫlsungasaga. Hg. von W. Ranisch. 1891. Nr. 2, Sp. 59.
111. L. Larsson, Ordförrådet i de älsta isländska handskrifterna leksikaliskt ok gramatiskt ordnat. 1891. Nr. 4, Sp. 124.
112. Keary, The Vikings in Western Christendom. Nr. 6, Sp. 177.

113. J. Steenstrup, Vore Folkeviser fra Middelalderen. Nr. 8, Sp. 259—60.
114. E. H. Meyer, Germanische Mythologie. 1891. Nr. 8, Sp. 262—63.
115. Zwei Fornaldarsögur (Hrólfssaga Gautreksonar und Ásmundarsaga Kappabana). Hg. von F. Detter. 1891. Nr. 9, Sp. 292.
116. F. Sander, Harbardssången jämte grundtexten till Völuspá. 1891. Nr. 10, Sp. 331.
117. H. Böttger, Sonnenkult der Indogermanen. 1891. Nr. 20, Sp. 725.
118. Ernst Krause, Tuisko-Land, der Arischen Stämme und Götter Urheimat. o. J. Nr. 23, Sp. 821.
119. Ares Isländerbuch. Hg. von W. Golther. 1892. (Altn. Sagabibl. I.) Nr. 28, Sp. 995.
120. Friedr. Specht, Das verbum reflexivum und die Superlative im Westnordischen. 1891. Nr. 28, Sp. 995—96.
121. Sophus Bugge, Norges Indskrifter med de ældre Runer I. II. 1891. Nr. 30, Sp. 1062—63.
122. F. Tamm, Etymologisk svensk Ordbok. Hæftet I. 1890. Nr. 48, Sp. 1735—36.
123. Samling af Bestemmelser vedkommende det Arnamagnæanske Legat, udg. af Kommissionen for det AM. Legat. 1892. Nr. 49, Sp. 1770.
124. A. Lovum, Den franske Latinskole. 1891. Nr. 52, Sp. 1868—69.

1893.

I. F. A. 125. E. H. Meyer, Germanische Mythologie (vgl. Nr. 114). III, 22—30.

B. L. U. 126. Die Edda. Die Lieder der sogenannten älteren Edda, nebst einem Anhang: Die mythischen u. heroischen Erzählungen der Snorra Edda. Übersetzt u. erläutert von H. Gering. S. 51—55.

Cbl. 127. Die Hvenische Chronik, in diplomatischem Abdruck nach der Stockholmer Hs., . . . hg. von O. L. Jiriczek. S.-A. aus den Acta germ. III, 2. 1892. Nr. 2, Sp. 51.

128. J. A. Lyttkens och F. A. Wulff, Metodiska ljudöfningar. 1892. Nr. 3, Sp. 86—87.

129. Adolf Noreen, Aldnordische Grammatik I. 2. Aufl. 1892. Nr. 8, Sp. 256 – 57.

130. Die Edda. Die Lieder der sogenannten älteren Edda, übers. von H. Gering. (Vgl. Nr. 126.) Nr. 9, Sp. 292—93.
131. B. Kahle, Die Sprache der Skalden auf Grund der Binnen- u. Endreime. 1892. Nr. 10, Sp. 330—31.
132. M. Müller, Physische Religion, Gifford-Vorles. v. 1890, übers. von O. Franke. Nr. 11, Sp. 353—54.
133. The Saga of Walther of Aquitanien. 1892. Nr. 13, Sp. 455.
134. H. Jæger, Illustreret norsk literaturhistorie H. 1—3. 1892. Nr. 18, Sp. 650—51.
135. K. Gíslason, Udvalg af oldnordiske Skjaldekvad. 1892. Nr. 18, Sp. 651.
136. Ernst Meinck, Die sagenwissenschaftlichen Grundlagen der Nibelungendichtung Richard Wagners. 1892. Nr. 19, Sp. 692.
137. P. M. C. Kermode, Catalogue of the Manks crosses with the runic inscriptions and varions readings and renderings compared. 2. ed. o. J. Nr. 28, Sp. 985.
138. Orvar-Odds Saga. Hg. von R. C. Boer. 1892. (= Altn. Sagabibl. II.) Nr. 28, Sp. 985. (Vgl. Nr. 76).
139. Losch, Balder und der weiße Hirsch. 1892. Nr. 28, Sp. 988.
140. Peder Låles, Östnordiska och latinska medeltids ordspråk. 1889/92. I. II. Nr. 29, Sp. 1019—20.
141. F. Sander, La Mythologie du Nord. o. J. Nr. 30, Sp. 1053—54.
142. Otto Sylwan, Sveriges periodiska literatur under frihetstidens förra del. 1892. Nr. 35, Sp. 1234—35.
143. Die Bósasaga in zwei Fassungen nebst Proben aus den Bósarímur hg. von O. Jiriczek. 1893. Nr. 48, Sp. 1714.
144. B. Kahle, Die Sprache der Skalden. (Vgl. Nr. 131). XIV, Sp. 276—79. Litbl.

1894.

145. J. A. Lundell, Svensk ordlista med reformstavning ock uttalsbeteckning, under medvärkan av Hilda Lundell ock Elise Zetterqvist. o. J. Nr. 8, Sp. 247—48. Cbl.
146. Ordbok öfver Svenska Språket utg. af Svenska Akademien. 1894. H. I. Nr. 19, Sp. 681.
147. Arnamagnæanische Fragmente. Ein Supplement zu den Heilagramannasögur, nach den Hss. hg. von G. Morgenstern. 1893. Nr. 20, Sp. 729.

148. Sagan ock rimorna om Friðþjófr hinn frækni. Utg. av L. Larsson. 1893. Nr. 45, Sp. 1635—36.
149. Die Huldar Saga. Hg. von K. Maurer. Abh. d. Kgl. Bayr. Ak. d. Wiss. I. Kl. 20, II. 1894. Nr. 49, Sp. 1774—75.
150. Otte Brudstykker af den ældste Saga om Olav den Hellige udg. ved G. Storm. 1893. Nr. 51, Sp. 1849—50.
151. Bjarnar saga Hitdœlakappa, hg. von R. C. Boer. 1893. Nr. 52, Sp. 1893.

Litbl. 152. F. Siecke, Die Liebesgeschichte des Himmels. 1892. XV, Sp. 107—08.

1895.

Cbl. 153. Heimskringla. Nóregs konunga sǫgur af Snorri Sturluson, udg. ved Finnur Jónsson. H. I. 1893. Nr. 4, Sp. 130.
154. Axel Olrik, Sakses Oldhistorie. 1894. Nr. 10, Sp. 340.
155. G. A. B. Schierenberg, Die Götter der Germanen oder vom Eddarausch der Skandinavier und ihrem Katzenjammer. (Eine Stimme vom Teutoburger Walde.) o. J. (1894). Nr. 10, Sp. 342.
156. S. Bugge, Bidrag til den ældste Skaldedigtnings Historie. 1894. N. 15, Sp. 539—40.
157. A. Oehlenschläger, König Helge. Deutsch von Gottfr. v. Leinburg. 7. umgearb. Aufl. 1895. Nr. 16, Sp. 576—77.
158. Kr. Mikkelsen, Dansk Sproglære med sproghistoriske Tillæg. 1894. Nr. 20, Sp. 729—30.
159. Katalog over den AM. Håndskriftsamling, udg. af Kommissionen for det AM. Legat. II, 2. 1894. Nr. 21, Sp. 763 - 64. (Vgl. Nr. 67. 90.)
160. Finländska bidrag till svensk språk- och folklifsforskning utg. af Svenska landsmålsför. i Helsingfors. 1894. Nr. 46, Sp. 1658—59.
161. G. Holz, Die Gedichte vom Rosengarten zu Worms. 1893. Nr. 48, Sp. 1728—29.
162. Amund B. Larsen, Lydlæren i den solørske dialekt. (Videnskabsselsk. Skrift. II. Hist.-filos. Kl. Nr. 4.) 1894. Nr. 49, Sp. 1765.
163. P. Låles, Ordsprak och en motsvarande svensk samling utgivna af A. Kock och C. af Petersens. I. Texter . . . 3. Heft. 1894. Nr. 50, Sp. 1799—1800. (Vgl. Nr. 140.)

ZdVk. 164. A. Olrik, Sakses Oldhistorie. (Vgl. Nr. 154). V, 112.

1896.

165. M. F. Müller, Natürliche Religionen. (Vgl. Nr. 102.) Physische Religionen. (Vgl. Nr. 132.) 1892. VI, 175—78. I. F. A.
166. Finnur Jónsson, Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. I. 1893—94. XII, 273—83. Arkiv
167. Fr. Sander, Das Nibelungenlied. Siegfried der Schlangentöter u. Hagen von Tronje. 1895. Nr. 6, Sp. 198. Cbl.
168. De bevarede brudstykker af skindbøgerne Kringla og Jöfraskinna i fototypisk gengivelse udg. . . . ved Finnur Jónsson. 1895. Nr. 17, Sp. 627.
169. Adolf Noreen, Abriss der altnordischen Grammatik. 1896. Nr. 19, Sp. 706.
170. Hirdskraa i fotolithogr. Gjengivelse efter Tønsbergs Lovbog fra c. 1320. 1895. Nr. 20, Sp. 745.
171. John Kruse, Hedvig Charlotta Nordenflycht. 1895. Nr. 24, Sp. 878.
172. T. E. Karsten, Studier öfver de nordiska Språkens primäre Nominalbilding I. 1895. Nr. 29, Sp. 1046.
173. Ludv. Wimmer, Om Undersøgelsen og Tolkningen af vore Runemindesmærker. 1895. — Ders., De danske Runemindesmærker. 1895. Nr. 30, Sp. 1072—74.
174. Kålund, Laxdœla Saga. 1896. (= Altn. Saga Bibl. IV.) Nr. 31, Sp. 114—15.
175. Norges gamle love indtil 1387. V, 2. Udg. ved G. Storm og E. Hertzberg. 1895. Nr. 31, Sp. 1115—16. (Vgl. Nr. 46.)
176. Det Arnamagnæanske Haandskrift 310 4°. Udg. af P. Groth. 1895. Nr. 38, Sp. 1396.
177. K. Gíslason, Efterladte Skrifter. 1. Bd. Forelæsninger over oldnordiske Skjaldekvad. 1895. Nr. 39, Sp. 1434—35.
178. Johs. Paulson, Till frågan om Oedipussagans ursprung. 1895. Nr. 43, Sp. 1578—79.
179. K. Wolfskehl, Germanische Werbungssagen. I. Hugdietrich. Jarl Apollonius. 1893. XXVIII, 127—28. ZfdPh.

1897.

180. E. Rhode, Psyche. 2. Hälfte. VII, 232—33. (Vgl. Nr. 96.) I. F. A.
181. Altisländisches Lesebuch von Ferd. Holthausen. 1896. VII, 264—65. Angl. Beibl.

B. L. U. 182. Ein deutsches Wörterbuch für Deutsche: Herm. Paul, Deutsches Wörterbuch. 1897. S. 321—24.

Cbl. 183. Sophus Müller, Nordische Altertumskunde. Deutsche Ausgabe, bes. von O. L. Jiriczek. 1896. Nr. 2, Sp. 70—71.

184. B. Kahle, Altisl. Elementarbuch. 1896. — Ferd. Holthausen, Altisl. Lesebuch. (Vgl. Nr. 181.) Nr. 5, Sp. 174—75.

185. A. P. Madsen, Gravhøje og Gravfund fra Stenalderen i Danmark. Nr. 5, Sp. 178—79.

186. C. Küchler, Geschichte der isländischen Dichtung der Neuzeit. 1. Heft. 1896. Nr. 7, Sp. 240.

187. S. Birket Smith, Studier paa den ældre danske litteraturs omraade. 1896. Nr. 12, Sp. 402—03.

188. Flóres Saga ok Blankiflúr hg. von Eugen Kölbing. 1896. Nr. 13, Sp. 434—35.

189. J. Paludan, Danmarks Literatur i Middelalderen. 1896. — Ders., Danmarks Literatur mellem Reformationen og Holberg. 1896. Nr. 14, Sp. 467—68.

190. Otto Sylwan, Svenska pressens historia till statshvälfning 1772. 1896. Nr. 15, Sp. 498.

191. V. Dahlerup, Det Danske Sprogs Historie i almenfattelig Fremstilling. 1896. Nr. 23, Sp. 753—54.

192. J. Brynildsen, Tysk-norsk Ordbog. Heft 1—12. 1897. Nr. 23, Sp. 755.

193. Håndskriftet AM. 748, 4° udg. ved Finnur Jónsson. 1896. Nr. 26, Sp. 848.

194. S. Bugge, Helge-Digtene i den ældre Edda. 1896. Nr. 27, Sp. 878—80.

195. A. Geffroy, L'Islande avant christianisme d'après le Gragas et les Sagas. 1897. (Des institutions et mœurs du paganisme scandinave.) Nr. 28, Sp. 903.

196. Snorre Sturlasson, Norges Kongesagaer (til aar 1177) oversat af G. Storm. 1897. Nr. 31, Sp. 1008.

197. H. Vendell, Bidrag till kännedomen om alliterationer och rim i skandinaviskt lagspråk. 1897. Nr. 43, Sp. 1400—01.

198. P. J. Willatzen, Altisl. Volksballaden und andere Volksdichtungen nordischer Vorzeit. 2. veränd. u. verm. Aufl. 1897. Nr. 46, Sp. 1498.

Litbl. 199. Wilhelm Scherer, Karl Müllenhoff. Ein Lebensbild. XVIII, Sp. 73—74.

200. Sächsische Volkstrachten u. Bauernhäuser hg. von Schmidt, Seyffert und Sponsel. 1897. I, Heft 1, 14. Mitt.

1898.

201. Hamlet in Iceland being the iceland romantic Ambales-Saga ed. and translated ... by Israel Gollancz. 1898. IX, 224—26. Angl. Beibl.
202. Petter Daß, Die Trompete des Nordlandes ... Aus d. Norw. übertr. von L. Passarge. 1897. Nr. 12, Sp. 400—01. Cbl.
203. E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde. 1898. Nr. 12, Sp. 402—03.
204. W. P. Ker, Epic and Romance. 1897. Nr. 15/16, Sp. 671—72.
205. Ad. Noreen, Altschwedische Grammatik mit Einschluß des Altgutnischen. 1. Lfg. 1897. Nr. 24, Sp. 941.
206. Eyrbyggja Saga. Hg. von Hugo Gering. 1897. Nr. 41, Sp. 1653—54.
207. Konráð Gíslason, Efterladte Skrifter. II. 1897. Nr. 42, Sp. 1692. (Vgl. Nr. 177.)
208. E. H. Meyer, Deutsche Volksunde. (Vgl. Nr. 203.) I, Heft 5, 13—15. Mitt.
209. F. Asmus und O. Knoop, Sagen und Erzählungen aus dem Kreise Kolberg-Köslin. I, Heft 5, 15—16.
210. O. Dähnhardt, Volkstümliches aus dem Königreich Sachsen. Heft 1. I, Heft 6, 15—16.
211. Archiv für Religionswissenschaft. Hg. von Th. Achelis. 1. Bd. I, Heft 7, 14—16.

1899.

212. Sproglig-historiske Studier, tilegnede Professor C. R. Unger. 1896. XVI (N. F. XII), 202—08. Arkiv
213. B. Kahle, Isländische geistliche Dichtungen. 1898. Nr. 4, Sp. 133—34. Cbl.
214. Marie Herzfeld, Die skand. Literatur und ihre Tendenzen nebst andren Essays. 1898. Nr. 7, Sp. 242.
215. O. Rygh, Norske gårdnavne. Vorwort und 1. Band. 1898. Nr. 8, Sp. 275—76.
216. Léon Pineau, Les vieux chants populaires skandinaves. Étude de la litt. comparée. I. Époque sauvage, les chants de magie. 1898. Nr. 42, Sp. 1437—38.
217. Friedrich von der Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda. 1899. Nr. 49, Sp. 1714—16.

D. Lz. 218. Hermann Patzig, Zur Geschichte des Sigfridsmythus. Progr. 1898. XX, 221—23.

1900.

Angl. Beibl. 219. Alexander Tille, Yule and Christmas their place in the germanic year. 1899. XI, 40—41.

Cbl. 220. Gull-Þórissaga eller Þorskfirðingasaga, udg. ... ved Kr. Kålund. 1898. Nr. 4, Sp. 206.

221. A. Torp og H. Falk, Dansk-norskens Lydhistorie. 1898. Nr. 9, Sp. 400—01.

222. Ívens Saga. Hg. von E. Kölbing. (Altn. Sagabibl. Nr. 7.) 1898. Nr. 12, Sp. 541—42.

223. O. Rygh, Norske gaardnavne. II. Bd. 1898. Nr. 19, Sp. 821. (Vgl. Nr. 215.)

224. F. M. Müller, Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Übers. von H. Lüders. Nr. 27, Sp. 1133—34.

225. K. Wied, Dänische Konversationsgrammatik. 1898. — Ed. Th. Walter, Schwedische Konversationsgrammatik. 1899. Nr. 32, Sp. 1339—40.

226. A. Tille, Yule and Christmas. (Vgl. Nr. 219.) Ders., Die Geschichte der deutschen Weihnacht. o. J. Nr. 48, Sp. 1994—98.

Litbl. 227. Kahlbaum, Mythos und Naturwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Kalewala. 1898. XXI, Sp. 361—62.

228. Isländische geistliche Dichtungen. Hg. von B. Kahle. (Vgl. Nr. 213.) XXI, Sp. 366—67.

229. Alex. Tille, Yule and Christmas. (Vgl. Nr. 219. 226.) XXI, Sp. 401—03.

D. Lz. 230. La Saga de Gunnlaug Langue de Serpent. Traduite avec une introduction par Felix Wagner. 1899. XXI, Sp. 354—55.

Mitt. 231 Beschreibungen der Württembergischen Oberämter. Hg. von dem Kgl. Statist. Landesamte. 1893 ff. II, 94—95.

232. R. Hildebrand, Materialien zur Geschichte des deutschen Volksliedes. I. II, 95—96.

233. Deutsche Geschichtsblätter. Monatsschrift z. Förderung d. landesgeschichtl. Forschung. Hg. von A. Tille. I. II, 128.

Hist. Viertjs. 234. G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der Germanen. I. Das altnordische Jahr. 1899. — Alex. Tille, Yule and Christmas. (Vgl. Nr. 219. 226. 229.) III, 524—27.

Geogr. Zs. 235. B. Kahle, Ein Sommer auf Island. 1900. VI, 349—50.

1901.

236. Zwei Isländergeschichten. Hœsna-þóres und Bandamanna-saga. Hg. von A. Heusler. 1897. XXVII, 230—34. AfdA.
237. E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2. verb. Aufl. 2 Bde. 1898. XII, 81—84. (Vgl. Nr. 96. 189.) I.F.A.
238. Robert Petsch, Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen. 1900. Nr. 2, Sp. 83—84. Cbl.
239. Israel Gollancz, Hamlet in Iceland. (Vgl. Nr. 201.) Nr. 28, Sp. 1149—50.
240. Saxo Grammaticus. Die ersten neun Bücher der dänischen Geschichte. Übers. von Herm. Jantzen. 1900. Nr. 29, Sp. 1186—87.
241. A. Zehme, Germanische Götter- und Heldensage. 1900. VIII, 461—62. N. Jb.
242. Snorri Sturluson, Edda. Udg. af Finnur Jónsson. 1900. XXII, Sp. 99—102. Litbl.
243. Vogtländische Monatsblätter. Hg. ... von R. Merkel und E. Gerbert. 1900. II, 157—58. Mitt.
244. Beiträge zur Volkskunde. 1900. II, 158.
245. J. Jühling, Die Tiere in der deutschen Volksmedizin alter und neuer Zeit. II, 159.
246. A. Portmann, Liebstadt im 19. Jahrh. II, 159—60.
247. M. Geyer, Osterlandsagen. Sagen, Bilder und Geschichten aus dem Altenburger Ortskreise. 1901. II, 160.
248. E. H. Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrh. 1900. — F. Vogt, Die schlesischen Weihnachtsspiele. 1901. II, 190—91.
249. Drews, Religiöse Volkskunde. Monatsschr. f. kirchl. Praxis. Heft 1. II, 192.
250. Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen. Hg. von E. Langer. II, 255—56.

1902.

251. Katalog öfver kongl. Bibliotekets fornisländska och fornnorska Handskrifter utarb. af V. Gödel. 1897—1900. Nr. 8, Sp. 265. Cbl.
252. Die Gautrekssaga in zwei Fassungen. Hg. von W. Ranisch. (Pal. XI.) 1900. XXIII, Sp. 214—16. Litbl.

Hist. Zs. 253. Saxo Grammaticus. Übers. von H. Jantzen. (Vgl. Nr. 240.) LXXXVIII, 74—77.

1903.

Arkiv 254. Bertelsen, Om Didrik af Berns Sagas oprindelige Skikkelse, Omarbejdelse og Håndkrifter. 1902. XXI (N. F. XVII), 81—86.

Cbl. 255. C. Küchler, Geschichte der isländ. Dichtung der Neuzeit. Heft II. 1902. Nr. 43, Sp. 1442. (Vgl. Nr. 186.)

256. L. F. A. Wimmer, De danske Runemindesmærker. 2. Bd. 1899—1901. Nr. 45, Sp. 1546. (Vgl. Nr. 173.)

257. K. Rygh, Norske Gaardnavne, Bd. XIV. 1901. Nr. 46, Sp. 1579. (Vgl. Nr. 215. 223.)

258. L. Pineau, Les vieux chants populaires scandinaves II. 1901. Nr. 48, Sp. 1644—45. (Vgl. Nr. 216.)

D. Lz. 259. O. Weise, Die deutschen Volksstämme und Landschaften. 2. verb. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt). 1903. XXIV, Sp. 2385.

Mitt. 260. O. E. Schmidt, Kursächsische Streifzüge I. 1902. III, 60.

261. Hessische Blätter für Volkskunde. Hg. von A. Strack. Bd. I. III, 61.

262. Kleeberger, Volkstümliches aus Fischbach in der Pfalz. 1902. — Drechsler, Sitte, Brauch und Aberglaube in Schlesien I. II, 1. 1903. — Goessgen, Die Mundart von Dubraucke. 1902. — A. Tobler, Das Volkslied im Appenzeller Lande. 1903. — A. John, Oberlohma. Gesch. und Volksk. eines egerländ. Dorfes. 1903. — J. Lippert, Hausbaustudien in einer Kleinstadt. (Braunau in Böhmen). 1903. III, 124—26.

263. A. Haas, Rügensche Sagen und Märchen. 3. Aufl. 1903. III, 126.

264. Karl Reuschel, Volkstümliche Streifzüge. 1903. III, 126—27.

265. Zinck, Volkskunde und Volksschule. (Der praktische Schulmann 51, 5/6). III, 127.

1904.

I. F. A. 266. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen. 1903. XVI, 21—23.

Cbl. 267. Paul Herrmann, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus. I. Teil. 1901. Ders., Nordische Mythologie. 1903. Nr. 11, Sp. 375—77.

268. Friedr. Panzer, Deutsche Heldensage im Breisgau. 1904. Nr. 15/16, Sp. 513—14.
269. L. Wimmer, De danske Runemindesmærker. II. Bind. 1899—1901. XXV, Sp. 265—70. (Vgl. Nr. 173. 256.) LitbI.
270. A. Olrik, Danmarks Heltedigtning. I. Del: Rolf Krake og den ældre Skjoldungrække. 1903. XIV, 250—52. ZdVk.
271. Hessische Blätter für Volkskunde. Hg. von A. Strack. 2. Bd. Zeitschriftenschau 1902. III, 258—59. (Vgl. Nr. 261.) Mitt.

1905.

272. Friedr. Kauffmann, Balder, Mythus und Sage nach ihren dichterischen und religiösen Elementen. 1902. XXVI, Sp. 190—95. LitbI.
273. Pipping, Gotländska Studier. 1901. XXVI, Sp. 195—96.
274. von Friesen, Till den nordiska Språkhistorien. 1901. XXVI, Sp. 196—97.
275. O. E. Schmidt, Kursächsische Streifzüge. Bd. II. 1904, III, 291. (Vgl. Nr. 260.) Mitt.
276. A. Bender, Oberscheffler Volkslieder. 1902. III, 291—92.
277. P. Drews, Das kirchliche Leben der Ev.-luth. Landeskirche des Königreichs Sachsen. 1902. III, 390—91.
278. L. Wilser, Die Germanen. XCIV, 470—71. Hist. Zs.

1906.

279. Ludv. Wimmer, De danske Runemindesmærker. 3. Bd. 1904/05. (Vgl. Nr. 173. 256. 269.) — Norges Indskrifter med de ældre Runer. Udg. ved Sophus Bugge. 1. H. 1905. Nr. 15, Sp. 539. Cbl.
280. Hessische Landes- und Volkskunde. Hg. von Karl Heßler. I, 1. II. 1904/06. V, 107. D. E.
281. A. Haas, Volkskundliches von der Halbinsel Mönchgut. Progr. d. Schiller-Realgymn. zu Stettin 1905. V, 190.
282. O. E. Schmidt, Kursächsische Streifzüge. Bd. III. IV, 147—48. (Vgl. Nr. 260. 275.) Mitt.
283. L. Schmidt, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgange der Völkerwanderung. I, 1—2. 1904—05. IX, 373—76. Hist. Vierteljs.

1907.

284. Julius v. Negelein, Germanische Mythologie. 1906. Nr. 29, Sp. 130—31. Cbl.

285. Sturlunga saga udg. ved Kr. Kålund. I. Bd. 1906. Nr. 32, Sp. 1025.

D. E. 286. Karl Rhamm, Ethnographische Beiträge zur germanisch-slavischen Altertumskunde I. 1905. VI, 61.

D. Lz. 287. Jørg Reitan, Aalens Maalføre. 1906. XXVIII, Sp. 1568—69.

288. Karl Steitz, Zur Textkritik der Rolandüberlieferung in den skandinavischen Ländern. Bonner Diss. 1907. XXVIII, Sp. 2335—36.

Mitt. 289. K. Sturmhoefel, Kurfürstin Anna von Sachsen. IV, 179—80.

290. Neue Schriften auf dem Gebiete der Volkskunde. (Bespr. von 10 Schriften: O. Böckel, K. Spieß, Staphorst en Rouveen, W. Peßler, A. John, K. Müller-Fraureuth, R. Michel u. G. Stephan, J. R. Kretzschmar, J. Rautenstrauch, T. Kühn.) IV, 239—44.

1908.

N. Arch. 291. K. Heldmann, Mittelalterliche Volksspiele in den thüringisch-sächsischen Landen. 1908. XXIX, 374—75.

Cbl. 292. W. Fehse, Der Ursprung der Totentänze. 1907. Nr. 13, Sp. 453.

D. E. 293. Ludw. Wilser, Die Herkunft der Baiern. 1905. VII, 30.

294. K. Rhamm, Die Ethnographie im Dienste der germanischen Altertumskunde. Festnummer des „Globus“ zu R. Andrees 70. Geburtstag. Bd. 87, Nr. 7. 1905. VII, 64.

295. J. R. Bünker, Schwänke, Sagen und Märchen in heanzischer Mundart. 1907. VII, 70—71.

296. Moritz Schönfeld, Proeve eener kritische Verzameling van Germaansche Volks- en Persoonsnamen. 1906. VII, 107.

297. G. Wilke, Wo lag die Heimat der Kimbern und Teutonen? (Dtsch. Geschichtsblätter, VII [1906], 11./12. H.) VII, 107.

208. E. Heyck. Die Deutschen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. (Aus Helmolts Weltgesch., Bd. VI). VII, 107.

299. R. Kunze, Die Germanen in der antiken Literatur. 1. T.: Römische Literatur; 2. T.: Griechische Literatur. 1906/07. VII, 152.

Litbl. 300. W. Fehse, Der Ursprung der Totentänze. XXIX, Sp. 187—88.

D. Lz. 301. Ludwig Weniger, Feralis exercitus. A. Das schwarze Heer der Harier. B. Das weiße Heer der Phoker. S.-A. aus dem Archiv f. Religionsw. 1906/07. XXIX, 1103—04.

302. Vom bergmännischen Bildschnitzer Ernst Kaltofen in Dresden; hg. von Oberbergrat Wappler. 1907. IV, 317. Mitt.
303. Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde. Hg. von E. Th. Blümml. Bd. I—IV. — Handbücher zur Volkskunde. Bd. I. 1908. IV, 380—83.
304. W. Peßler, Die Haustypengebiete im deutschen Reiche. Deutsche Erde 1908, Heft 1. 2. IV, 383—84.
305. Ausgewählte Erzählungen aus Hēmacandras Pariśiṣṭaparvan. Deutsch von Joh. Hertel. 1908. — Kalewala som Folkedigtning og Nationalepos ved F. Ohrt. 2 Bde. 1908. IV, 384—85.
306. Handbücher zur Volkskunde. Bd. 2—4. 1908—09. — G. Friedrichs, Grundlage, Entstehung und genaue Einzelheiten der bekanntesten germanischen Märchen, Mythen und Sagen. 1909. — O. Böckel, Handbuch des deutschen Volksliedes. 1907. — K. Müller-Fraureuth, Wörterbuch der obersächsischen und erzgebirgischen Mundarten. Lfg. 1. 1908. IV, 400—04.
307. O. Böckel, Psychologie der Volksdichtung. 1906. XI, 274—75. Hist. Viertjs.
308. Hermann Usener, Vorträge und Aufsätze. 1907. XI, 593—94.

1909.

309. The elder or poetic Edda. Part. I. The mythological poems. Ed. and translated with introduction and notes by Olive Bray. 1908. XX, 161—64. Angl. Beibl.
310. Friedrich von der Leyen, Die Götter und Göttersagen der Germanen. 1909. XXX, 1936—38. D. Lz.
311. E. John, Aberglaube, Sitte und Brauch im sächsischen Erzgebirge. 1909. V, 55. Mitt.
312. G. Heeger u. W. Wüst, Volkslieder aus der Rheinpfalz. 2 Bde. — Volkslieder und volkstümliche Lieder aus dem sächsischen Erzgebirge, hg. von E. John. o. J. — Breisgauer Volksspiegel, hg. von J. Ph. Glock. o. J. — A. Haas und Fr. Worm, Die Halbinsel Mönchgut und ihre Bewohner. — A. N. Afanassjew, Russische Volksmärchen, deutsch von Anna Meyer. — Kunstwanderbücher, hg. von O. Schwindrazheim. Bd. I—V. V, 96—100.
313. O. Dähnhardt, Natursagen. Bd. I. 1907. XII, 96—98. Hist. Viertjs.

1910.

Cbl. 314. Theod. Siebs, Helgoland und seine Sprache. 1909. Nr. 48, Sp. 1585—86.

Littbl. 315. Volkskunde im Breisgau. Hg. vom Bad. Ver. f. Volksk. durch Fr. Pfaff. 1906. XXXI, Sp. 187—88.

316. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. II. 1906. XXI, Sp. 185—87. (Vgl. Nr. 262.)

D. Lz. 317. Inridi Einarsson, Die Neujahrsnacht. Übersetzung aus dem Neu-Isländischen, eingeleitet und erklärt von Paul Herrmann. 1910. XXXI, 3237—38.

Mitt. 318. Neue Erscheinungen: Sagen aus der Leipziger Pflege. Hg. von Jul. Bernhardt. S.-A. aus dem Jahrb. d. Städt. Museums. III. 1910. — Aus dem Lande Fritz Reuters. Mit einer Einleitung von R. Wossidlo. 1910. V, 227—28.

1911.

D. E. 319. K. Rhamm, Ethnographische Beiträge zur germanisch-slavischen Altertumskunde. II. Abt. 1/2. 1908/10. X, 57—58. (Vgl. Nr. 286.)

320. Petersdorff, Germanen und Griechen. 1902. X, 58.

321. A. Haas u. Fr. Worm, Die Halbinsel Mönchgut und ihre Bewohner. 1909. X, 59. (Vgl. Nr. 312.)

D. Lz. 322. Gustav Brockstedt, Das altfranzösische Siegfriedslied. 1908. XXXII, 162—63.

Mitt. 323. R. Kötzschke, Staat und Kultur i. Zeitalter d. ostdeutschen Kolonisation. 1910. — C. v. Metzsch-Reichenbach, Die interessantesten alten Schlösser u. Burgen Sachsens. [2]1910. — K. Müller-Fraureuth, Wörterbuch d. obersächs. u. erzgebirg. Maa. Liefg. 2—4. 1909/11. (Vgl. Nr. 306.) — E. van Heurek et J. Boekenoogen, Hist. de l'imagerie populaire flamande. 1910. — A. de Cock en Is. Teirlinck, Brabantsch Sagenbook. 1. Deel. 1909. — Cath. van de Graft, Palmpaasch. 1910. — A. Richter, Dtsche Redensarten. 3. Aufl. hg. v. O. Weise. 1910. V, 283—92.

324. Rich. Bauer, Bauvorschriften in Alt-Leipzig u. Dresden aus d. Reformationszeit. 1911. V, 359.

Hist. Viertj. 325. R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte. 1910. XIV, 276—78.

326. O. Dähnhardt, Natursagen. Bd. II. III. 1909. 1910. XIV, 571 73. (Vgl. Nr. 313).

1912.

327. Sturlunga Saga, . . . udg. af det kong. nord. Oldskrift-Selskab. 2. Bd. 1911. Nr. 19, Sp. 610. — Cbl.
328. Hans Siuts, Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen. Teut. 19. 1911. XXXIII, Sp. 1189—90. — D. Lz.
329. B. Bruhns, Zittau in 7 Jahrhunderten. 1912. — Kötzschke, Staat u. Kultur i. Zeitalter d. ostdeutschen Kolonisation. VI, 32. — Mitt.
330. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. 1911. XV, 65—67. — Hist. Viertjs.
331. R. Kühnau, Schlesische Sagen. I. II. 1910. 1911. XV, 293—94.
332. W. von Unwerth, Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei den Nordgermanen und Lappen. (Germ. Abh. 37.) 1911. XV, 400—02.
333. M. Landau, Hölle und Fegefeuer in Volksglauben, Dichtung und Kirchenlehre. 1909. CVIII, 109—11. — Hist. Zs.
334. E. Engelhardt, Ein altgermanisches Kulturdenkmal. 1911. II, 285. — Thür-sächs. Zs.

1913.

335. J. C. Poestion, Steingrimur Thorsteinsson. 1912. Nr. 39, Sp. 1274—75. — Cbl.
336. C. Seyfarth, Aberglaube u. Zauberei i. d. Volksmedizin Sachsens. 1913. — Zeitgenöss. Berichte über d. Schlacht b. Bautzen, zusammengest. v. P. Arras. 1913. VI, 143—44. — Mitt.
337. O. Dähnhardt, Natursagen. Bd. IV, 2. Teil. 1912. (Vgl. Nr. 313. 326.) — Kühnau, Schlesische Sagen. III. IV. 1913. XVI, 537—39. (Vgl. Nr. 331.) — Hist. Viertjs.

1914.

338. W. A. Craigie, The Icelandic Sagas. 1913. — A. Mawer, The Vikings. 1913. XXV, 97—99. — Angl. Beibl.
339. Ernst Wilken, Die prosaische Edda. 2. verb. Aufl. Bd. 1. 2. 1912—13. XXV, 99—101.
340. Gustav Neckel, Walhall. 1913. XXXIX, 578—79. — Theol. Lz.

1915.

341. J. Neumann, Steinkreuze u. Kreuzsteine von Bautzen u. Umgegend. — P. Sartori, Sitte und Brauch. 3. Tl. 1914. — E. Hoffmann-Krayer, Feste u. Bräuche des Schweizervolkes. 1913. VI, 239/40. — Mitt.

1916.

Cbl. 342. Skandinavische Literatur: Lexicon poeticum antiquae septentrionalis ... forfatteret af Sveinbjörn Egilsson ... påny udg. ved Finnur Jónsson. 1914/16. — Den norsk-islandske Skjaldedigtning udg. ved Finnur Jónsson A. B. II. Bd. 1914/15. — Eirspennill (AM. 47 fol.) Udg.... ved Finnur Jónsson. 3. H. 1915. — Rímnasafn. Udg.... ved Finnur Jónsson. 8. hæfte. 1915. — Orkneyinga Saga udg.... ved Sigurður Nordal. 2. hæfte. 1914. — Alfræði Íslenzk. II. Rímtǫl, udg. ved N. Beckman og Kr. Kålund. 1. und 2. hæfte. 1914/15. — Safn til sögu Íslands. IV, 8. 9. V, 1. o. J. — Sýslumannaæfir eptir Boga Benediktsson. IV, 6. 7. 1915. — Víkingasaga. Eftir Jón Jónsson H. 1. 2. 1914/15. — Danske Viser... udg. af H. Grüner Nielsen. Med Ordbog af Marius Kristensen. Bd. II. III. 1914/15. — Brøndum-Nielsen, Sproglig Forfatterbestemmelse. 1914. — Knut Liestøl, Norske trollvisor og norrøne sogor. 1915. Nr. 20, Sp. 525—27.

Hist. Viertjs. 343. A. Dieterich, Mutter Erde. 2. Aufl. 1913. XVII, Sp. 441.

1917.

Cbl. 344. Arne Magnússon, Embedsskrivelser.... udg af Kr. Kålund. 1916. — Arne Magnússon, Brevveksling med Torfæus.... udg. af Kr. Kålund. 1916. — Axel Kock, Umlaut und Brechung im Altschwedischen. 1916. — B. Delbrück, Germanische Syntax III. 1916. — Magnus Olsen, Hedenske kultminder i nordiske stedsnavn. I. 1915. — Vilh. Gödel, Sveriges medeltidslitteratur. 1916. — Ivar Alnæs, Norsk sætningsmelodi. 1916. Nr. 4, Sp. 102—05.

1918.

Cbl. 345. Neuere Erscheinungen auf dem Gebiete der nordischen Philologie I. Hið íslenska Bókmentafjelag 1816—1916. 1916. — Diplomatarium Islandicum. XI, 2. 1916. — Islendinga saga eftir Boga Melsteð. III, 1. 1916. — Thoroddsen, Lýsing Íslands. III, 1. 1917. — Safn til sögu Íslands V, 2. 3. o. J. — Alfræði íslenzk, III. Udg.... ved Kr. Kålund. 1. hæfte. 1917. — Kirialax saga. Udg.... ved Kr. Kålund. 1917. — Mariager Legende Haandskrift. Udg. ved Knudsen. 1. hæfte. 1917. — Norges

Indskrifter med de ældre Runer. II, 2. Udg.... ved Magnus Olsen. 1917. — Eirspennill (AM. 47 fol.) Udg.... ved Finnur Jónsson. H. 4. 5. 1916. — Marius Hægstad, Vestnorske maalføre fyre 1350. II. 1917. — Sofus Thormodsæter, Norske magistre i Wittenberg. 1917. Nr. 28, Sp. 566—67. (Vgl. Nr. 342.)

346. Neuere Erscheinungen auf dem Gebiete der nordischen Philologie II. E. H. Lind, Norsk-isländska dopnamn. 9. hæftet. o. J. — Alf Torp, Nynorsk etymologisk ordbok. H. 12—15. 1916. — Ordbok öfver Svenska Språket utg. af Svenska Akademien. H. 51—53. — O. Östergren, Nusvensk Ordbok. H. 3—8 1915/17. — F. Ohrt, Danmarks Trylleformler. I. 1917. — Hálfdanar saga Eysteinssonar. Hg. von Franz Rolf Schröder. 1917. (= Altn. Sagabibl. 15.) Nr. 29, Sp. 584—85.

347. G. A. Kuhfahl, Die alten Steinkreuze im Königreich Sachsen. — R. Stübe, Der Himmelsbrief. 1918. — A. de Cock, Volkssage, Volksgeloof en Volksgebruik. 1918. VII, Sp. 326—28. Litt.

348. Kriegsliteratur aus Elsaß-Lothringen. 150, 1 S. 246. L. Ill. Ztg.

349. Märchen und Sagen aus Ungarn und Kärnten: E. Róna Sklarek, Ung. Volksmärchen. 1901—09. — G. Graber Sagen aus Kärnten. 1918. 150, 2 S. 475.

350. Moderne Lyrik, (A. Hoche, E. Wentscher, H. Menzinger Gebhardt, H. Steinhausen, E. Brauntroff, A. Wildgans, E. Berner, R. Schaukal). 151, 1 S. 312.

1919.

351. E. Mucke, Bausteine zur Heimatkunde des Kreises Luckau. 1918. VII, 347—48. Litt.

352. Neue Heimat, Monatsschrift f. d. sächs. Lande, hg. von K. A. Findeisen, 1. H. 1920. VIII, 35—36.

353. Volkskundliche Bibliographie f. d. Jahr 1917, hg. von E. Hoffmann-Krayer. 1919. VIII, 36.

354. K. Stjerna, Essays on Beowulf translated by Hall. 1912. XVIII, 196—97. Hist. Viertjs.

1920.

355. Catalogus van Folklore in de koninklijke Bibliotheek. I. deel. 1919. Sp. 464—66. ZfB. Beibl.

356. Lauritz Nielsen, Dansk Bibliografi 1482—1550. 1919. Sp. 561—63.

Cbl. 357. Magnus Olsen, Eggjum stenens indskrift med de ældre runer. 1919. Nr. 31, Sp. 592—93.

358. Karl Ringdal, Om det attribute adjektivs position i oldnorsk prosa. 1918. Nr. 34, Sp. 644.

359. Ordbog over det Danske Sprog grundlagt af Verner Dahlerup. I, 2. 1919. Nr. 44, Sp. 838—39.

1921.

Cbl. 360. Gustaf Wenz, Die Friðþjófssaga in ihrer Überlieferung untersucht und in ihrer ältesten Fassung kritisch hg. 1914. Nr. 12, Sp. 254—55.

361. Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland. CXIX—CXLIX. Nr. 18, Sp. 358—59.

362. Vilh. Thomsen, Samlede Afhandlinger. Bd. I. 1919. Nr. 19, Sp. 379.

363. Konungs skuggsjá. Speculum regale. Udg. af det Kongl. Nord. Oldskriftselskab. 1920. Nr. 26, Sp. 502—03.

364. Vilh. Thomsen, Samlede Afhandlinger. Bd. II. 1920. Nr. 34, Sp. 646—47. (Vgl. Nr. 362.)

365. Greta Hausen, Nylands ortnamn, deras former och förekomst till år 1600. I. 1920. Nr. 48, Sp. 941.

Mitt. 366. O. E. Schmidt, Ein Sachsenbuch. 1921. — O. Meisinger, Bilder a. d. Volkskunde. 1920. — M. Weber, Beiträge zu einer Gesch. d. Kontoreigesellschaft Mügeln. 1921. VIII, 116.

367. A. Freiherr v. Wangenheim, Aus Thüringer Vorzeit. 1921. — R. Schubert, Ortsgeschichtliches von Trachenau und Gaulis. — Ders., Die Familiennamen der Oschatzer Pflege. — G. Rother, Die Sagen des Kreises Lauban. 1920. — H. Watzlik, Böhmerwald-Sagen. 1921. VIII, 131.

1922.

AfdA. 368. H. Naumann, Primitive Gemeinschaftscultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. 1921. XLII, S. 1—4.

Cbl. 369. Arne Magnussons private brevveksling. Udg. af Kommissionen for det Arnamagn. Legat. 1920. Nr. 1, Sp. 14—15.

370. Studier i nordisk filologi, utg. genom Hugo Pipping. XI. 1920. Nr. 10, Sp. 200.

371. Otto Hupp, Runen und Hakenkreuz. 1921. Nr. 11, Sp. 220.

372. Rudolf Meißner, Die Kenningar der Skalden. 1921 (Rhein. Beitr. u. Hilfsbücher I.). Nr. 28, Sp. 541—42.
373. T. E. Karsten, Svensk Bygd i Österbotten nu och fordom I. 1921. Nr. 29, S. 557—58.
374. Gustav Neckel, Die Überlieferung vom Gotte Balder. 1920. Nr. 50, Sp. 974—75.

1923.

375. Thule, Altnordische Dichtung und Prosa. Bd. II, VII, VIII, XIV. XV, Sp. 77—79. Zfd. Bolbl.
376. Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur (vgl. Nr. 368). XV, Sp. 126—27.
377. Deutscher Sagenschatz. Deutsche Natursagen. 1. Reihe: Von Holden und Unholden. Hg. von P. Zaunert. 1921. XV, Sp. 131—32.
378. Französische Volksmärchen. Aus neueren Sammlungen übersetzt von E. Tegethoff. (= Märchen der Weltliteratur hg. von F. v. d. Leyen und P. Zaunert.) 1923. XV, Sp. 180.
379. P. Herrmann, Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. Sp. 385—86. Cbl.
380. Ordbog over det danske Sprog. — Östergren, Nusvensk Ordbok. — Bløndal, Islandsk-dansk Ordbog I. 1920—22. — Guðmundsson, Islandsk Grammatik. Sp. 419—21.
381. Schoneweg, Das Leinengewerbe in der Grafschaft Ravensberg. Sp. 631—32.

1924.

382. H. Nohrström, Katalog öfver den svenska Litteraturen i Finland. I. 1923. Nr. 1, Sp. 77. Cbl.
383. Skírnir XCV u. XCVI ár. 1921/22. — Diplomatarium islandicum X, 4. — Bréfabók Guðbrands Biskups, 3. u. 4. H. — Annálar 1400—1800 I, 1. — Safn til sögu Íslands V, 5; 6. — Kvæðasafn eptir íslenzka menn I, 1. — Boga Th. Mehlsteð, Íslendingasaga III, 3—4. — Þorvaldur Thoroddsen, Lýsing Íslands III, 3—4; IV, 1. 2. Nr. 1, Sp. 77. (Vgl. Nr. 342. 345.)

Ausserdem noch zahlreiche kurze Anzeigen von Dialektdichtungen und Heimatbüchern in den Mitt. d. Ver. f. Sächs. Volksk.: I, Heft 8, 16; 10, 15—16; II, 96. 189—90. 256; III, 61. 127—28. 227—28. 257. 290—91. 391; IV, 116. 146—47. 148. 179. 180. 274. 383. 402. 403; V, 55—56. 95. 99. 227. 321—22. 359; VI, 32. 143. 239. 334—35; VII, 127—28. 159—60. 326; VIII, 35. 36. 52. 99.

VI. Bibliographien.

1. Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der Germanischen Philologie.

   1891: Skandinavische Sprachen (XII), S. 206—41.
   1892: Mythologie und Volkskunde (X), S. 112—79, zus. mit A. Schullerus und J. Bolte.
   Skandinavische Sprachen (XII), S. 181—219.
   1893: Skandinavische Sprachen (XII), S. 157—200.
   1894: Skandinavische Sprachen (XII), S. 194—237.
   1895: Skandinavische Sprachen (XII), S. 196—232.
   1896: Skandinavische Sprachen (XII), S. 177—225.

2. Volkskundliche Zeitschriftenschau für 1903. Hg. im Auftrage der hessischen Vereinigung für Volkskunde von A. Strack. Leipzig 1905.

   Nord. Zeitschriften S. 42—48. Finnisch-ugrische Forschgn. S. 51.

   Dass., für 1904. Hg. ... von Ludwig Dietrich. Leipzig 1907.

   Finnisch-ugrische Forschungen S. 48—49. Nordische Zeitschriften S. 54—65.

   Dass., für 1905. Hg. ... von Ludwig Dietrich. Leipzig 1907.

   Finnisch-ugrische Forschungen S. 124. Zeitschriften der nordischen Philologie S. 128—135.

3. Liter. Zentralblatt 1924. Heft 1—3.

   Volkskunde Sp. 54—55. 151—53. 257—60.

FESTGABE

INHALT.

EINFÜHRENDE WORTE NEBST EINER ABHANDLUNG ÜBER DIE NATIONALE ANEIGNUNG DER BIBEL UND DIE ANFÄNGE DER GERMANISCHEN PHILOLOGIE.

Von Konrad Burdach.

1.[1]

Zwei himmlische Geister geleiten uns durch alles Glück und alle Not, alle Freuden und Sorgen dieses rätselhaften Lebens: der eine Macht und Willen stärkend, zu Ansprung spornend und zu beharrlichem Lauf — die Hoffnung; der andere tröstend, heilend, verjüngend — die Erinnerung. Jene durchglüht unsre Jugend, diese vergoldet mit Abendröte unser Alter. Aber das menschliche Herz bleibt ewig jung und pflanzt auch an der Neige des Lebens die Hoffnung auf. Und anderseits, nicht selten wächst auch auf der Höhe der Mannheit neue Kraft und frischeres Wagen aus der Erinnerung, wenn vergangne Erfahrungen sich vergegenwärtigen, einstiger geistiger Besitz wiedererworben wird und verblichene Eindrücke aufleuchten.

An dem Tage, da Sie, lieber Kollege Mogk, das siebente Jahrzehnt Ihrer Erdenbahn vollenden, nahen Ihnen vereint Freunde, Berufsgefährten, Schüler, Leser und Verehrer Ihrer wissenschaftlichen Werke mit innigen Wünschen. Auch bei diesen Glückwünschenden, gleichviel auf welcher Stufe des Lebens sie stehn, überwiegt heute die Erinnerung. Wir gedenken Ihres langen, stets sachlichen und besonnenen Strebens und Wirkens, aller Ihrer vieljährigen tiefgründigen wissenschaftlichen Arbeiten,

---

[1]) Aus drucktechnischen Gründen muß die Fortsetzung dieses Beitrags, welche die geschichtliche Untersuchung im einzelnen ausführt, an einer späteren Stelle dieser Festschrift erscheinen.

eines jeden Ihrer zahlreichen Erfolge auf dem weiten Felde Ihrer skandinavistischen, mythologischen und volkskundlichen Forschung wie eines einheitlichen gegenwärtigen Gutes und teilen damit, wenn auch vielleicht nicht ganz, so doch in den Grundzügen gewiß Ihre eigene Stimmung. Auch Ihre Seele sieht an Ihrem siebzigsten Geburtstage sicherlich im Vordergrunde und in hellstem Lichte die frohe Ernte, dahinter und mehr im Schatten der Wehmut die Gestalten geliebter Menschen, die Sie überlebten, auch wohl noch den Erdenrest der Unzulänglichkeit, nicht voll erfüllter Vorsätze, der allem Menschenwerk anhaftet, und ein aller Schärfe und Grellheit entkleidetes Bild der Schwierigkeiten, Widerstände, Mühen und Kämpfe, die Sie bezwingen mußten, um die Erträge Ihrer Saaten zu sichern und heimzuführen. Ein Fest des Rückblicks ist es, das wir heute mit Ihnen begehn: eine Feier der Erinnerung. Lebendigen Ausdruck gibt ihr unser aller vielstimmiger, doch einmütiger Dank für Ihre ausharrende Treue im Dienste der Wissenschaft, für das reiche Erträgnis Ihrer weitgreifenden Forschung und Lehre. Und das bleibende Denkmal unserer Erinnerungsfeier erhebt sich aus diesen Ihnen geweihten Blättern.

Aber in diesem Erntedankfest waltet auch der erste jener beiden himmlischen Geister: der vorwärts weisende, der im allgemeinen mehr über die Reihen der Jugend Gewalt hat. Unserem Dank für das Errungene, auf das wir zurückblicken, gesellt sich der Ausblick in die Zukunft: mit der Erinnerung steht uns heute auch die Hoffnung zur Seite und gibt uns herzliche Wünsche ein für den letzten Abschnitt Ihrer Bahn. Denn das ist ja die geheimnisvolle Zaubermacht der Erinnerung, daß sie selbst die Gewißheit des Fortwirkens, die sichere Erwartung einer Zukunft weckt, daß sie die Hoffnung herbeiruft oder vielmehr sich gleichsam in Hoffnung verwandelt. Mögen Sie selbst — dies wünschen und hoffen wir zu dieser Stunde — noch die Summe Ihrer wissenschaftlichen Hervorbringungen, die wir heute in freudiger Erinnerung zusammenfassen, mit eigner Hand ergänzen und immer vollkommener runden.

Aber der holde Genius der Hoffnung schenkt uns noch Höheres, Überpersönliches: wir vertrauen, daß gleichwie in diesen Blättern bereits die anregende und fortzeugende Kraft Ihrer wissenschaftlichen Arbeit sich bekundet, auch fernerhin und über die Dauer Ihres Lebens hinaus der Inhalt Ihrer in

Schrift und Rede niedergelegten Forschung förderlich bleiben und noch mancher der in Ihren wissenschaftlichen Untersuchungen gesäten Keime aufgehen wird.

An dieser Stelle auch in eignem Namen das Wort zu ergreifen wage ich, weil mich heute als einen der ältesten Ihrer Kollegen und Studiengenossen, verehrter Freund und Jubilar, lebhafte Erinnerungen bewegen an die Zeit Ihrer wissenschaftlichen Anfänge, derer auch Sie auf der jetzt erreichten Lebenswende gewiß gern gedenken. Denn wer eine gute Wegstrecke unter mancherlei Beschwerde und Fährlichkeit, aber auch mit viel Gewinn und Genuß zurückgelegt hat, lenkt in der Regel, unwillkürlich fast, die Gedanken wieder auf den Ort und die Stunde des Ausgangs, wo zuerst ein Ziel gesucht und ein Plan aufgestellt wurde für die lange Wanderschaft. Nicht frei von Trauer um manchen vor uns geschiedenen Lehrer, Freund, Kollegen und Schüler ist dieser gemeinsame Rückblick. Aber reicher an Freude und Seelenstärkung.

Damals — in jener herrlichen Zeit des morgenlichen Aufbruchs — standen Sie und ich nah beieinander: während des Sommersemesters 1878 waren wir in Leipzig zusammen ordentliche Mitglieder des von unserm verehrten Lehrer Zarncke geleiteten Deutschen Seminars. Sie berichteten damals schon über fortgeschrittne Edda-Studien: „Die Quellen der Gylfaginning" lautete Ihr Thema, und ein in Jena promovierter fertiger Doktor, was mir nicht wenig Respekt einflößte, Dr. Franz Charitius, war Ihr Opponent. Während ich erst meine ersten Schritte versuchte zur Aufklärung des Verhältnisses von Reinmar dem Alten und Walther von der Vogelweide — opponiert von dem „akzessorischen" Mitglied Gustav Roethe aus Graudenz! — hatten Sie bereits im vorhergehnden Semester (Winter 1877/78), allerdings noch als „akzessorisches" Mitglied, das schwierige „Handschriftenverhältnis des mythologisch-erzählenden Teils der prosaischen Edda" einer gründlichen und scharfsinnigen Betrachtung unterzogen. Wissenschaftlich waren damals neben Ihnen am weitesten vorgeschritten wohl Ihr lieber Landsmann Rudolf Koegel, der bereits als Veteran des Seminars den äußerst nobeln und von mir mit ehrfürchtigem Neid bewunderten Titel eines Ehrenmitglieds führte (was ich dann übrigens schon im

Wintersemester 1879/80 auch geworden bin!), und der treffliche Hermann Tümpel, beide im Besitz einer sichern, der Anleitung Wilhelm Braunes verdankten sprachgeschichtlichen Schulung modernsten Stils. Sie, verehrter Freund, standen dem junggrammatischen Feuer, das namentlich in Koegel mächtig gezündet hatte, fern und richteten gleich mir und Roethe schon damals Ihr Augenmerk auf literarische, textkritische, mythologische Probleme, ohne sich jedoch der neuen Bewegung ablehnend gegenüberzustellen. Roethe und ich, beide in persönlicher Fühlung mit Georg Curtius, dessen Lieblingsschüler und Famulus Roethe war, widersetzten uns dem Dogma von der alleinseligmachenden neuen Methode, die in der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze und der Herleitung aller nicht-lautgesetzlichen Sprachveränderungen aus der Analogie den Doppelschlüssel handhabte zur Öffnung aller Geheimnisse der Sprachentstehung und Sprachgeschichte. Manchen Strauß habe ich damals ausgefochten wegen dieser methodologischen Fragen mit dem streitgewandten und streitlustigen Verfasser der für die althochdeutsche Grammatik grundlegenden Arbeit über das sogenannte Keronische Glossar: bei aller Lebhaftigkeit in liebenswürdigster Form ohne Störung der gegenseitigen Sympathie.

Nach bestandenem Rigorosum (Dezember 1879) ging meine schöne Leipziger Studienzeit, in der wissenschaftliche und persönliche Anregungen unserer Lehrer — unter den germanistischen standen voran Zarncke und Hildebrand —, ein herzlich kameradschaftlicher Verkehr mit gleichstrebenden Genossen und die vielfachen Kunsteindrücke der berühmten Theater- und Musikstadt zu vielseitiger Bildung zusammenwirkten, ihrem Ende entgegen. Im Frühling 1880 wandte ich mich nach Berlin, um dort bis zum Herbst 1883 meine germanistische Schulung unter Scherer und Müllenhoff zu vollenden, hauptsächlich angezogen durch Scherers Minnesang-Studien, die schon meine Leipziger Erstlingsschrift befruchtet hatten, und durch die von Scherer für den Mai 1881 gestellte Preisaufgabe über die Sprache des jungen Goethe, ein Thema, das ich bereits in meinem Bonner Zwischensemester (Sommer 1877) aus eigenem Antrieb in einer Wilmanns vorgelegten und von ihm wie später von Zarncke mit Beifall aufgenommenen Arbeit über die Sprache in den beiden Fassungen des 'Werther' angebrochen hatte. Die persönlichen Fäden, die mich mit Leipzig verbanden, rissen aber durch meine Über-

siedlung nicht ab. Sie, verehrter Kollege, und ich, wir haben auch inmitten der damals leider scharfen Gegensätze und Feindschaften zwischen der sogenannten Berliner und Leipziger Germanisten-Schule unsere Selbständigkeit und ein unabhängiges Urteil nach beiden Seiten uns gewahrt. Es war mir eine große Freude, als ich aus Müllenhoffs, des gestrengen Richters, eignem Munde — wenn ich nicht irre, schon bei meinem ersten Besuch im Mai 1880 — ein gewichtiges Lob vernahm über Ihre Untersuchung des Handschriftenverhältnisses in der Gylfaginning (Paul und Braune, Beiträge 1879, Bd. 6), worin Sie seine Auffassung gegen Rask, Bugge, Wilken mit neuen Gründen verfochten hatten.

In jenen überkühnen Jugendjahren traut man sich noch zu, unermeßliche Forschungsgebiete zu umspannen. Auch ich hatte schon in meinem ersten Leipziger Semester (Winter 1876/77) bei Ihrem leider so früh der Wissenschaft entrissenen Lehrer Edzardi „Geschichte der altnordischen Dichtung" gehört — wahrscheinlich mit Ihnen zusammen, ohne Sie aber damals zu kennen —, ich saß jetzt auch zu den Füßen Müllenhoffs in seinem altnordischen Kolleg neben Ihrem Freunde und Spezialkollegen Julius Hoffory. Zu jener Zeit hatte dieser sein freundschaftliches Einvernehmen mit Sievers noch nicht gebrochen durch die überflüssige und der Sache schwerlich dienende persönlich verletzende Schärfe seiner Streitschrift über die Abgrenzung des physiologischen, des akustischen und des geschichtlichen Prinzips in der Phonetik. Ich trat ihm damals ganz nahe und denke mit Wehmut an seinen glänzenden, auch auf künstlerischem Gebiet selbständigen und feinfühligen Geist, seinen sprühenden Witz, der manchmal etwas Dämonisches hatte. Er verging früh in geistiger Umnachtung und hat kein Werk hinterlassen, das seine Begabung zum vollen Ausdruck brächte. Aber die anregende, Leben weckende Kraft seiner Persönlichkeit bezeugen hervorragende Skandinavisten, deren Entwicklung er beeinflußt hat: vor allen andern Andreas Heusler. Mit Hoffory, mit meinem leider so früh verstorbenen Freunde Adolf Strack aus Darmstadt, dem Verfasser der eindringlichen und von poetischem Empfinden erfüllten Schrift über Goethes Leipziger Lieder, der Ihnen, lieber Mogk, später als Begründer der „Hessischen Blätter für Volkskunde" auf dem Felde Ihrer wissenschaftlichen Nebenstunden bekannt geworden ist, mit Edward Schroeder, Pniower, Burg, Niedner,

R. M. Meyer lauschte ich dem akademischen Schwanenlied des alten weißbärtigen Recken über die ältesten Eddagedichte in jener Vorlesung, deren er selbst im 5. Bande seiner Altertumskunde (S. 74) so erwähnt, daß die damaligen Hörer seine Andeutung als einen heimlichen Adelsbrief ihres wissenschaftlichen Strebens dankbar in ihren Herzen bewahren. Unvergeßlich bleibt es mir, wie der Meister intuitiver geschichtlicher Kritik der altgermanischen Religion, Heldensage und Dichtung gegen den Schluß der abendlichen Vorlesungen das Blatt des Kollegheftes ganz nah an die erblindenden Augen hob mit einer seitlichen Wendung, um das sinkende Licht noch aufzufangen, das von den alten hohen Bäumen des rückseitigen Universitätsgartens halb verdeckt nur spärlich durch die allzu schmalen Fenster des Erdgeschosses einfiel, wie er dann leise, kaum verständlich seine Aufzeichnungen vortrug mit der ihm eigenen seltsam stockenden, stammelnden, murmelnden Sprechweise, einer besondern Art der 'Bartrede', worin zwar nichts von dem brüllenden Ton des *barditus* unserer Vorfahren zu hören war, wohl aber eine jenem verwandte Urkraft innerer Leidenschaft verborgen glühte, wie er tief ergriffen von dem heiligen Furor seines Forschungs- und Wahrheitsdrangs danach rang, das in ihm lebendige hehre Bild der alten Poesie sichtbar zu gestalten in treuer Wiedergabe der mühsam ermittelten, von Entstellung gereinigten echtesten Überlieferung oder auch durch Keulenschläge, die gewisse, nach seiner Ansicht frevelhafte Mißdeutungen anderer Gelehrter abwehren und vernichten sollten.

Wohl hatte ich hier den stärksten Antrieb empfangen, mich nun endlich selbst mit gesammeltem Bemühn in das Studium altnordischer Sprache und Literatur zu vertiefen. Aber — bedauernd muß ich es gestehn — ich kam nicht dazu, weil allein schon für meine wissenschaftlichen Hauptaufgaben meine, physisch niemals starken und festen, Kräfte nicht zureichten. Auch während der Vorbereitung meiner Habilitation, in dem anregungsreichen Winter 1883/84, als ich, ausgerüstet mit vielem an der Berliner Königlichen Bibliothek gesammelten Material, in Leipzig an meinem Buch über die Einigung der neuhochdeutschen Schriftsprache arbeitete und die nicht geringen einschlägigen Bestände der Leipziger Universitätsbibliothek, die mir Eduard Zarnckes freundschaftliche Gefälligkeit aufs bequemste zugänglich machte, emsig ausnutzte, gleichzeitig auch möglichst den Vorrat der

Stadtbibliothek heranziehend, blieb mir für das Altnordische keine Zeit, obgleich jetzt der sich wieder erneuende und vertiefende wissenschaftliche und freundschaftliche Verkehr mit Ihnen, dem nun bereits erprobten und fest im Sattel sitzenden Skandinavisten, und mit Rudolf Koegel eigentlich wieder ein Ansporn war, zum Urquell des Nordens selbst aus eigener Kraft vorzudringen. Manches fröhlichen Spaziergangs und manches gemütlichen Abends entsinne ich mich, wo ich im eifrigsten Gedankenaustausch mit den wieder gewonnenen Studiengenossen über ihre und eigene Arbeit, nächste und künftige Probleme verhandelte.

Als ich dann nach längerem Schwanken zwischen Leipzig, Bonn und zuletzt — auf Scherers Vorschlag — Wien und Berlin mich in Halle habilitiert hatte (Mai 1884), nahm mich eine Fülle neuer Lehr- und Forschungspflichten völlig in Anspruch. Überdies hatte ich hier an meiner Seite als liebenswürdigsten und in echt kollegialer Treue zuverlässigen Kollegen einen der gründlichsten und begeistertsten Kenner und Vertreter der skandinavistischen Philologie: Hugo Gering. Es fehlte mir daher jeder äußere Anlaß, der einen heilsamen Zwang ausgeübt hätte, als Dozent auch das Altnordische in den Kreis meiner Studien aufzunehmen. In jenen Jahren, namentlich im ersten Hallischen Dezennium blieben aber meine Beziehungen zur Leipziger Universität fest geknüpft. Ich erinnere mich, wie Sie und Koegel gelegentlich nach Halle hinüberkamen und wir dort zusammen Ausflüge in das reizvolle Saaletal machten, und, was häufiger geschah, daß ich meinerseits mit Ihnen, vielleicht auch noch mit Koegel, der dann bald (Herbst 1888) einem Rufe nach Basel folgte (von dort aus aber doch noch zuweilen in der Vaterstadt als Gast auftauchte), und mit andern Leipziger Kollegen in Leipzig an den von Ernst Elster ins Leben gerufenen Deutschen Abenden teilnahm. Hier leuchtete uns allen mehrmals auch die mildgütige Lebensweisheit und Forschergröße Rudolf Hildebrands, in dessen Verehrung Sie mit mir und Koegel jetzt ganz einig waren. Mit freudiger Dankbarkeit erinnere ich mich angeregter Gespräche, die wir drei miteinander geführt haben über die Frage des deutschen Unterrichts. Sie lag Ihnen beiden von ihrem praktischen Schuldienst ja besonders am Herzen. Meine kritische und programmatische Betrachtung über die Aufgaben, Schicksale und die Zukunft des deutschen Unterrichts auf der höheren

Schule, die ich in einer Besprechung dreier der Gymnasialreform in Österreich entsprungenen Schriften von Seemüller und Prosch mit jugendlichem Ungestüm vorgetragen hatte, fand Ihre und Koegels wärmste Zustimmung, insbesondere meine Darlegung, daß die nach dem Vorgang Preußens auch in Österreich erfolgte Verbannung des Mittelhochdeutschen ein Mißgriff sei, und gab den Ausgangspunkt unserer Erörterung des schwierigen Problems.

Merkwürdig übrigens, wie wir damals in den wissenschaftlichen Grundanschauungen zusammengerückt waren. Der junggrammatische Heißsporn Koegel hatte in den allzu feurigen Wein der Jagd auf Lautgesetz und Analogie manchen Tropfen Wassers geschüttet und die ganze Richtung seines Forschens mehr und mehr geändert nach dem großen Beispiel Müllenhoffs. Bald kam der Augenblick, da er auch öffentlich, im Vorwort zu seinem größten, freilich auch angefochtensten Buch, seine Befriedigung darüber bekannte, daß die grammatische Hochflut der achtziger Jahre sich glücklich verlaufen habe und die Literaturgeschichte nach Gebühr in den Mittelpunkt der germanischen Philologie trete. Sie selbst entschlossen sich zu der von allen Sachkundigen längst erwarteten und gewünschten Habilitation als Privatdozent an der Universität Leipzig und schufen sich so neben Ihrem fortgeführten Schulamt einen neuen schönen Wirkungskreis als Grundlage Ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Ihre umfassenden Hauptwerke „Germanische Mythologie“ und „Die norwegisch-isländische Literatur“ reiften damals heran, um in überraschend kurzer Frist (1891 und 1893) an das Licht zu kommen. Ein um so stärkeres, mich beschämendes Zeugnis Ihrer außerordentlichen Arbeitsenergie, je erschwerender für ein rasches Schaffen Ihr aufreibendes Doppelamt sein mußte. Nur Dank Ihrer seit so vielen Jahren planmäßig und unverrückbar durchgeführten Zusammenfassung aller Kräfte auf das eine große Ziel war diese Leistung überhaupt möglich.

Inzwischen hatte ich für meine Vorlesungen über allgemeine Deutsche Grammatik wie über Althochdeutsche und über Neuhochdeutsche Grammatik, in mehrjährigem engem freundschaftlichem Verkehr und Gedankenaustausch mit Hermann Collitz, dem selbständigen Entdecker des indogermanischen Palatalgesetzes und einem der Führer in der Erforschung der indogermanischen Akzentwirkung und Stammabstufung, dessen mühselige Um-

arbeitung des Dilettantenbuchs über die Mundart von Waldeck ich auch nach der — meines Bedünkens unbilligen — Kritik einer von mir hochgeschätzten Autorität, Ferdinand Wredes, für ein überaus verdienstliches und vielfach förderndes oder anregendes Werk halten muß, mich mit der neuesten grammatischen Bewegung vertraut gemacht. So war ich meinerseits dem früheren Standpunkt Koegels näher gekommen, und ich glaube nicht, daß damals zwischen Ihnen, ihm und mir über die entscheidenden Grundfragen und Hauptziele der germanischen Philologie irgend ein Gegensatz oder auch nur eine beträchtliche Meinungsverschiedenheit bestand.

Am 26. Juli des Jahres 1899 stand ich dann endlich selbst auf dem Boden Skandinaviens, unter jenem nordischen Himmel, der den Geist der Wikinger-Zeit hervorgebracht, die mythischen und die Helden-Lieder der Edda genährt hatte, dort, wo altgermanisches Wesen sich am längsten und stärksten in seiner Eigenart entfaltete, an der Schwelle wenigstens jenes Gebietes germanischer Kultur, dem all Ihr Sinnen und Forschen seit früher Jugend geweiht war. In Djurgården bei Stockholm war's, in dem unvergleichlichen Naturpark, den Meeresbucht umsäumt, prächtige Eichenbestände und Wiesen durchziehen, am Abend des von herrlich klarem mild-warmem Wetter begünstigten Bellmans-Tags, wo wie alljährlich eine unabsehbare Menschenmenge hier zusammengeströmt war und ich beim Durchwandern der Insel immer wieder aus tiefer Waldesstille hinaustrat in fröhliche Festversammlungen, in deren Mitte Lieder des verehrten Volksdichters, des unerreichten Schilderers schwedischer Landschaft und Sitte, von herrlich reinen und kräftigen Stimmen mit hoher, Schönheit und Natur gewordener Kunst gesungen wurden. Was ich in Schweden suchte, lag freilich weit ab von dieser Volksfeier, weit ab auch von Ihrem wissenschaftlichen Ziel. Ich war erst Tags zuvor in fast direkter Fahrt aus Italien gekommen und wollte, wie mehrere Monate lang in den aus der Schenkung der schwedischen Königin Christine herrührenden Beständen der Vatikanischen Bibliothek, nun in den Bibliotheken Stockholms und Upsalas den aus Böhmen, Mähren, Polen und Ermland auf schwedischen Kriegszügen erbeuteten Handschriften nachspüren, die der geistigen Blütezeit des Königreichs Böhmen unter Karl IV. und seinen Nachfolgern entstammten, hoffte auch aus diesen Handschriften Gewinn zu ziehn für die Beleuchtung

der in Böhmen unter den Luxemburgern aus mannigfaltigen Einflüssen sich entfaltenden eigenartigen künstlerisch-literarischen Bildung und der Anfänge wie der kulturellen Grundlage der jungen neuhochdeutschen Schriftsprache, die in den Briefen und Urkunden der königlichen Kanzlei, in den Übersetzungen des Hofkanzlers Johann von Neumarkt, in dem großartigen deutschen Prosadialog „Der Ackermann aus Böhmen" hervortrat. Augen und Herz waren mir noch voll von den Herrlichkeiten italienischer Landschaft und Kunst. Dieser paradiesische schwedische Sommerabend kämpfte zunächst alles Vergleichen nieder. Aber als ich ganz spät, doch noch bei voller Tageshelle der nordischen Julinacht, in einem einsamen Waldteil des Djurgård neben dem Meere weiter ging und aus der Ferne von einem ungesehenen Flötenspieler Schuberts „Ständchen" hörte, rührte mich die plötzlich erwachte sehnsüchtige Erinnerung an eine warme Nacht, wo ich auf dem Kanal von Venedig über die Lagune hin eine italienische Tenorstimme die süße Melodie mit glühender Inbrunst und wunderbarem Wohllaut hatte singen hören, bis zu Tränen.

Der germanische Norden setzte sich dennoch durch. Die Einheit der germanischen Kultur, die Stammes- und Lebensgemeinschaft zwischen Deutschland und Schweden redete eindringlich zu mir aus Schwedens Sprache, Kunst und Sitte, aus der natürlichen kernigen Frische und Herzlichkeit seiner Bewohner, die den Deutschen anmuten wie Mitglieder der eigenen Familie. Ich muß Namen nennen von Gelehrten, die auch Ihnen teuer sind: in Stockholm allen voran den universalen Montelius, den entgegenkommenden Bibliothekar Harald Wieselgren, in Upsala die liebenswürdigen Kollegen Noreen, Axel Erdmann, Schück, Sam Wide, den mit vornehmer Liberalität aus seinem Wissen mitteilenden Bibliothekar Claës Annerstedt und seinen aufopfernd hilfsbereiten und fürsorglichen Gehilfen Aksel Andersson. Sie alle bekundeten in wissenschaftlichem und menschlichem Verkehr mit mir eine geistige Gastlichkeit und Teilnahme, die ich nicht auf meine geringe Einzelperson beziehen durfte, sondern als Ausdruck ihrer innigen Sympathie für deutsche Forschung begriff und als Wirkung empfand der Bande des Bluts, die trotz aller geschichtlichen Sonderentwicklung und allen politisch-nationalen Gegensätzen die Nord- und Südgermanen auch heute noch zusammenhalten.

In den letzten Tagen meines Stockholmer Aufenthalts, der sich infolge des unerwartet reichen wissenschaftlichen Stoffs über alle Berechnung verlängert hatte, wanderte ich am späten Abend zur Stadt hinaus bis dahin, wo ihre letzten, neuesten, teilweise erst im Bau begriffenen Ausläufer hervorwuchsen aus Wald und Felsenboden. Es galt Abschied zu nehmen von der schönen Stadt, die all die Wochen in vollem Sommersonnenschein geprangt hatte. Abschied leider auch von dem liebevoll gehegten Plan, ins eigentliche Nordland Schwedens und nach Norwegen noch einen, wenn auch nur kurzen Vorstoß zu machen. Drängte doch schon die Zeit der Weiterreise nach Paris. So wanderte ich denn noch ein gutes Stück hinaus, bis tief in den unberührten Wald, immer weiter nach Norden, in der Richtung, wo ich die ersehnte, für mich aber unbetretbare Welt suchen mußte. Der Herbst kündigte sich an, alle sommerliche Wärme schien ausgelöscht. In sonnenloser, dämmernder Helligkeit umgab mich ein tiefes Schweigen, die ungeheure Einsamkeit des nordischen Waldes. Ich ging beklommen weiter und ein kühler Schauer faßte mich an, wie ein Hauch aus jener erhabenen Welt, da unter Eisströmen die Heldenleidenschaft der Edda und der alten Sagas glutet. Ein Scheideblick noch dorthin, in die nördliche Ferne, in das Asyl germanischer Ursprünglichkeit — und ich kehrte zur Stadt, zur modernen Zivilisation zurück.

Ein weiterer Schritt nach Norden und eine gewisse Annäherung an die mir unerreichbaren Bezirke war dann doch mein Verweilen in Upsala. Und hier inmitten des blühenden wissenschaftlichen Lebens der altehrwürdigen Universität, im erquickenden Umgang mit so lieben Kollegen, unter der über alles Hoffen reichen gelehrten Ausbeute, die meinen Nachforschungen in den dortigen Handschriften zufiel, hat sich das immer stärker mich bewegende Gefühl der geistigen Gemeinschaft der skandinavischen und der deutschen Stämme zu einem klaren Bewußtsein verdichtet und in der Erkenntnis eines bestimmten, in einem bedeutsamen Einzelfall faßbaren bildungsgeschichtlichen Zusammenhangs Gestalt gewonnen.

Das geschah unter dem plötzlichen, zwingenden Eindruck weniger Augenblicke, aus der Macht einer ganz gegenständlichen Anschauung: als ich in der Universitätsbibliothek zu Upsala den *Codex argenteus* der gotischen Bibel mit eigenen Augen sah und in meinen Händen hielt. Hier stieg es vor mir auf, das alte

heilige Palladium der ursprünglichen Kultureinheit aller Germanen, sowohl ihres gemeinsamen Ursprungs und Charakters als auch ihres ihnen allen gemeinsamen, wenn auch nach Zeiten und Graden abgestuften, frühen Zusammenhangs mit der alten geistigen Bildung der Mittelmeervölker. Dieses Palladium, auf seltsamen Wegen aus Deutschland entführt und über die Niederlande hinweg der Urheimat der Germanen angeeignet und gleichsam zurückgeführt in den Völkerschoß Skandinavien, hatte zuerst Niederländern, Engländern, Deutschen und Schweden das Bewußtsein erweckt ihrer einheitlichen germanischen Abstammung. Es hatte geleuchtet den ersten Versuchen gelehrter antiquarischer Forschung nach dem germanischen Altertum. Und blitzartig wurde mir damals in Upsala klar, mich tief erregend: auch jene merkwürdige Einwirkung schwedischer gelehrter Heimatkunde, sprachgeschichtlicher Forschung und Phantastik auf die gleichzeitigen deutschen Bibelstudien, auf die kritische Revision, sprachliche Erneuerung und sprachliche Wiederherstellung der Lutherschen Bibelübersetzung, die sich im letzten Viertel des siebzehnten und zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts vollzog, nahm ihren Ausgang von den Strahlen, die das in Upsala verwahrte Heiligtum schwedischen Germanenstolzes in alle Völker germanischen Bluts entsendet hat.

Schon in Stockholm hatte ich den Anregungen nachgesonnen, die aus dem schwedischen Gelehrtenkreis der Königin Christine sich hinüberziehn in jene ersten fruchtbaren Keime deutscher Sprachgeschichte, und es hatte sich unter diesem Gesichtspunkte die Arbeit des gelehrten in Stade lebenden Freundespaars, des Diedrich von Stade und des Johannes Diecman, für die althochdeutsche Grammatik und für die Sicherung und Lebendigmachung des Lutherschen Deutsch mir in neuem Lichte gezeigt. Jetzt aber faßte ich den Plan, dieses Hinüberleuchten germanischen Nationalgefühls, germanischer Bibelforschung, germanischer Bibelfrömmigkeit aus Schweden nach Deutschland auf breiterer geistesgeschichtlicher Grundlage darzustellen. Und damals, lieber Mogk, gedachte ich Ihrer und bedauerte lebhaft, daß die vor einigen Jahren sich bietende Möglichkeit, Sie zunächst als außerordentlichen Professor in die bei dem Weggang von Sievers und meinem Einrücken in sein Ordinariat frei werdende Lehrstelle der Universität Halle an meine Seite zu rufen, nicht hatte Wirklichkeit werden können. Welche verständnisvolle, aus reichster Quellen-

kenntnis fließende Förderung würde ich für die Behandlung jener Aufgabe bei Ihnen, dem gelehrten Kenner auch der schwedischen Wissenschaftsgeschichte, gefunden haben!

Mein Plan blieb gleich manchem andern bis heute unausgeführt. Aber der Gedanke, der ihm zugrunde liegt, erwachte, als ich mich anschickte, Ihnen für Ihren Ehrentag meine Huldigung darzubringen, in mir mit neuer Gewalt und drängte mich, wenigstens in Andeutungen den einstigen Vorsatz zu erfüllen. Vereinen sich doch in diesen Blättern, um Ihnen für Ihr Lebenswerk, das sich auf getrennten Gebieten, der Skandinavistik, der germanischen Mythologie und der germanischen Volkskunde nebst vergleichender Religionsgeschichte bewegt, Dank zu sagen, Germanisten von mannigfacher Richtung ihrer Forschung aus Völkern verschiedenen Bluts diesseits und jenseits der Ost- und Nordsee: aus den Gebieten deutscher Zunge bis nach Kärnten und Siebenbürgen, aus Dänemark, Schweden, Norwegen, Island, Holland und aus Finnland. So sei denn unser aller gemeinsames Danken und Wünschen an Ihrem siebzigsten Geburtstag nicht bloß in persönlichem Sinne Erinnerung und Hoffnung, die Ihrer geleisteten fruchtbaren Arbeit und deren künftiger, krönender Vollendung und Fortwirkung gelten. Es sei noch etwas Höheres, Allerhöchstes: ein Zeugnis dafür, daß auch heute noch nach dem frevelhaften Greuel des Weltkrieges und seinen verbrecherischen Folgen, durch die das Germanentum den furchtbarsten Schlag, wie niemals zuvor in seiner gesamten Geschichte, erlitten hat, eine geistige Gemeinschaft zwischen den einzelnen Gliedern des germanischen Stammes besteht und ein Bewußtsein lebendig ist des gemeinsamen Ursprungs wie der gemeinsamen Anlage, der gemeinsamen Ideale und Pflichten.

Dieses Bewußtsein quillt aus einer mehr als überpersönlichen Erinnerung: aus einer Erinnerung nämlich, die nicht bloß hinausreicht über Personen und Generationen, sondern auch über die Enge der Einzelvölker. Diese umfassendste Erinnerung ist der Kern der germanischen Philologie und bestimmt ihr Wesen und Wirken als nationale Selbsterkenntnis aller germanischen Völker. Wenn von dieser universalen germanischen Selbsterkenntnis auf dem Wege des geschichtlichen Rückblicks die vorliegende Festschrift Kunde gibt, so entsteigt auch solcher in die Tiefen zweier Jahrtausende greifenden Erinnerung

wiederum eine tröstliche Hoffnung auf Zukunft. Hoffen wir, daß es dem Germanentum doch noch gelingen wird, die Gefahren, die ihm von den erstarkten Romanen und Slaven drohn, dereinst durch die Einheit seines Geistes zu überwinden. Hoffen wir, es werde aus der grausigen Weltsaat von Blut und Tränen, die zu erleben uns das unbegreifliche Walten Gottes verurteilt hat, eine Wiedergeburt dieses germanischen Geistes aufgehn, und er aufs neue berufen werden, wie in den Tagen, da das römische Reich zerbrach, aber durch friedliche Mittel, die Menschheit zu verjüngen.

ZUR CHRONOLOGIE DER EDDALIEDER.

Von E. Sievers.

---

1. Vergleicht man aus den Dichtungen Bragi's (Skjaldedigtning 1, 1 ff.), die ich auf Grund schallanalytischer Prüfung alle für echt halte, die Verse

flaums ðās fjǫrvi næma 1, 6[1])
ok ofþerris æða 1, 8
ræs gafumk reiðar māna 1, 7. 12
fordæða nam rāða 1, 11
ā Eynæfis ǫndri 1, 16
hinns mætygil māva 1, 19
simbli sumbls of mærum 2, 1
hendr sem fœtr of kendusk 1, 4
til fārhuga fœra 1, 8
afls viþ ūri þœfðan 1, 14
hamri fōrsk ī hœgri 1, 15
œgir ǫflugborða 1, 15
mœrar skar fyr Þōri 1, 19
fœðat ðū ðann 3, 1

mit den Versen

meyjar hōls enn mæri 1, 2
hræva dǫgg ðars hǫggnar 1, 4
malma mætum hilmi 1, 9
bœti-Þrūðr at mōti 1, 9,

so wird man bemerken können, daß alle die *æ* und *œ* in den gesperrt gesetzten Wörtern der ersten Gruppe sich in ihrem Satz- und Verzusammenhang leicht stimmfrei aussprechen lassen, während sie in der zweiten Gruppe etwas unfrei, fast gepreßt klingen. An Verfasserverschiedenheit kann das nicht liegen, denn in dem Verspaar 1, 9

bœti-Þrūðr at mōti
malma mætum hilmi

finden wir ein unfreies *œ* neben einem freien *æ*. Dagegen bietet sich ein Weg zum Verständnis der Sachlage (und unsere Beispiele

---

[1]) Ich zitiere im Folgenden überall nach Finnur Jónssons Gruppen- und Strophennummern, behandle aber das Orthographische so, wie es die Klangprobe mir an die Hand zu geben scheint. Über die Steig- und Falltonfrage im Allgemeinen verweise ich auf meine Ausführungen in der Festschrift für Braune (Aufsätze zur Sprach- und Literaturgeschichte W. Braune zum 20. Februar 1920 dargebracht, Dortmund 1920) S. 148 ff.



umfassen alle *æ* und *œ* die bei Bragi vorkommen), wenn wir die Intonationsart herbeiziehen: denn sämtliche freien *æ*, *œ* sind hier zugleich falltonig, sämtliche unfreien dagegen zugleich steigtonig. Und da wir jetzt den Gegensatz zwischen Steigton und Fallton als einen der wichtigsten Faktoren auch in der Lautentwicklung kennen (Festschrift für Braune a. a. O.), so liegt es nahe, anznnehmen, daß die freien und falltonigen *æ*, *œ* hier wirklich mit den üblichen Lautwerten (ungefähr = lang *ä* und *ö*) auszusprechen seien, während für die unfreien und steigtonigen eine andere Aussprache zu suchen ist. Eine solche aber kann nur durch Probieren ermittelt werden. Da ich nun finde, daß für mich die Unfreiheit schwindet, wenn ich in den betreffenden Versen (annähernd) diphthongisches *ai*, *oi* spreche, so komme ich zu dem Schluß, daß in der Sprache Bragis der *i*-(bzw. *R*-)umlaut von *ā*, *ō* bei Falltonigkeit zu der Stufe *æ*, *œ*, bei Steigtonigkeit aber zu einer Stufe von ungefähr **ai*, **oi* geführt habe. Historisch und phonetisch aber läßt sich ein solches Verhältnis, wie mir scheint, nur so verstehen, daß der Umlaut in diesen Fällen überhaupt nicht direkt von *ā*, *ō* zu *æ*, *œ*, sondern zunächst zu einer (epenthetischen) Zwischenform **ǟi*, **ȫi* geführt habe, die später einmal durch innere Assimilation monophthongiert wurde. Bei dieser Assimilation unterlag das *i* schließlich ganz: es scheint mir also auch wieder verständlich, wenn es sich bei dem *i*-schützenden Steigton länger erhalten hätte, als bei dem so wie so dem *i* feindlichen Fallton. Ist alles das richtig, so bekommen wir hier auf altnordischem Gebiet eine volle Parallele zu den entsprechenden Erscheinungen im Altenglischen, über die nach meinen Mitteilungen Max Förster, Keltisches Wortgut im Englischen 120 (= Texte und Forschungen zur englischen Kulturgeschichte, Festgabe für F. Liebermann, Halle 1921, S. 234) und Engl. Studien 56, 222 f. berichtet hat. Auch darin tritt dieser Parallelismus noch deutlich hervor, daß auch dem *ȳ* beider Sprachen eine ähnliche noch diphthongische Nebenform zur Seite steht: aber das Material ist spärlich und im Klang nicht so leicht zu kontrollieren: ich beschränke mich hier also absichtlich auf die Weiterverfolgung der *æ*, *œ*-Frage.

2. In der akzentisch bedingten Doppelheit von steigend *æ*, *œ* (wie ich weiterhin schreiben werde, um möglichst nahe beim Üblichen zu bleiben: kleine Variationen der Aussprache nach Zeit und Ort ohne Weiteres zugegeben) und fallend *æ*, *œ*

steht nun Bragi durchaus nicht allein, vielmehr zieht sich der bei ihm aufgezeigte Gegensatz bis tief in das zehnte Jahrhundert hinein, und es besteht da auch kein Unterschied der Behandlung zwischen Norwegisch und Isländisch. Um das zu erhärten, wird es genügen, die steigtonig-diphthongischen Belege aus der älteren Skaldik herzusetzen, die so wie so im Allgemeinen viel seltener sind als die falltonig monophthongischen, die man sich leicht aus den entsprechenden Texten heraussuchen kann.

Þjōðolfr (Skj. 1, 7 ff.) *saevar* 1, 4, *gaeti* 2, 17, *baegði* 2, 18. — Þōrbjǫrn Hornklofi (1, 20 ff.) *aeva, saevar* 3, 1. — Skallagrīmr (1, 26 f.) *hrae* : *sae* 1, *laetk, hroerikytjur* 2. — Torf-Einarr (1, 27 f.) *hraeva* 3, *haett* 5, *Moeri* 1, *Hāfoetu* 2, *goelak* 3. — Þorsteinn tjaldstœðingr (1, 29 f.) *soemri.* — Egill Skallagrīmsson (1, 30 ff.) *laegra kynfraegjum* 1, 1, *haest* 1, 2, *maerðar* 2, 1, *maerik* 2, 2, *hraes* 2, 11, *hrae* : *sae* 2, 15, *hroerðak* 2, 19, *aegi* : *faegi* 2, 19[1]), *maelti* 7, 1, *laetk* 7, 4, *broeðra* 7, 20, *bensoefðan* 7, 21, *oeðri* 7, 25, *foeri, oegir* 7, 28, *boenar, vaegðar, laetka, skoerudrengr ā Moeri* 7, 29, *sloeður, foeðask* 7, 34, *hloeði* 7, 42, *tvaer, ðaer* 7, 46. — Jōrunn skāldmær (1, 53 f.) *gaeti* 5; Hākon gōði (1, 54) *oexlum, klaeða.* — Holmgǫngu-Bersi (1, 86 f.: Str. 7—14 von einem nichtisländischen Dichter: alles fallend) *haera* 1, *oegiligr, boegi* 3, *gunnstoeranda, foera* 4, *aeva* 5, *oeri, haefr, Saurboe* 6. — Hrōmundr halti (1, 90) *roekik* 2. — Þōrbjörn þyna (ib.) *hraeva.* — Hāsteinn Hrōmundarson (1, 91 f.) *soeki-Tīvar, moerar, skae, foera* 3.

3. Die Belege aus Egill umfassen (alles hier und im Folgenden nach den Ansätzen von Finnur Jónsson) die Jahre von etwa 907 bis 980: Egill ist also bis zum Ende dem bei ihm durch die Jugendstrophe 7, 1 zuerst bezeugten Gebrauch des steigtonigen *ae, oe* getreu geblieben. Von den übrigen Belegen geht keiner mit Sicherheit über das Todesjahr Hākons des Guten (961) hinab. Bei Goþþormr sindri sind nur falltonige Formen belegt, dagegen erscheinen steigtonige *æ, œ* schon häufig in Eyvinds Hākonarmāl von 961 (Skj. 1, 57 ff.): *œttar* 1, *œgir* 3, *tœki, glaþvœri* 4, *mœkis* 8, *mœlti, -u* 10. 11. 15, *mœrar* 11, *grœnna* 13, *rœsir* 15, *brœðr* 16, *œ* 19, *frœndr* 21. Auf isländischer Seite hat Glūmr Geirason (der vor 950 zu dichten beginnt) wieder nur falltonige Belege, dagegen spricht Kormākr (Skj. 1, 69 ff.) in der Sigurðardrāpa (um 960) steigtonig schon *glaþfœðandi* 4, *mœran, haptsœnis* 5, *fēsœranda, fœra* 6, *vœgi, bœgjask* 6, und ähnlich steht es in seinen Lausavīsur, die etwa zwischen 955

[1]) Man beachte die Häufigkeit der Belege in der lebhaften, gutenteils steigtonigen Hǫfuþlausn im Gegensatz zu deren völliger Abwesenheit in den ganz falltonig-getragenen Stücken Sonatorrek und Arinbjarnarkviða.

und 970 fallen (daß sein [den Lebensjahren nach wohl etwas älterer] Gegner Bersi noch diphthongische Formen hat, ist oben angeführt).

4. Man wird also, ohne allzukühn zu werden, annehmen dürfen, daß der Übergang von steigtonigem *ae, oe* zu *æ, œ* sowohl in Norwegen wie auf Island sich literarisch rund um die Mitte des 10. Jahrhunderts vollzogen habe. In Norwegen herrscht von da ab für Steig- wie Fallton dieses monophthongische *æ, œ* auf die Dauer, während es auf Island, wie man weiß, später wieder durch die Neudiphthonge *ae, oe* bzw. *ae* abgelöst wird. Darüber unten näheres (Nr. 11 ff.).

5. Wendet man die gleiche Betrachtungsweise auf die Eddalieder an (ich zitiere stets nach meiner Ausgabe, Leipzig 1923, weil dort die verschiedenen 'Hände', und auch norwegische und isländische Partien unterschieden sind), so ergibt sich folgendes.

6. Steigtonige *ae, oe* sind in Dichtungen älteren Gepräges nur ganz ausnahmsweise belegt, und auch das nur in norwegischen Abschnitten.

Sehe ich recht, so kommen hier nur in Betracht: a) Vǫluspā Hand A mit *foedda* 2^a, *maeran* 2^b, *saer* 3^a, *aeva* 3^b, *groenum* 4^b neben falltonigem *gœttosk* 6^a etc., *æ, grœnn* 19^b, *sœri* 26^b; — b) Helgakviða Hundingsbana II Hand S′ mit *ǫrvaent* 48; — c) Reginsmāl Hand W: nur der außer allem Zusammenhang stehende Spruch *Kemðr ok þveginn* | *skal koenna hverr,* || *ok at morni mettr* 25^a; — d) Sigrdrīfumāl Hand C mit der Begrüßungsformel *heilir aesir* 4^a. Daß es sich hier in der Tat um Altertümlichkeiten handelt, geht für a — c (für d fehlen Belege) auch noch daraus hervor, daß die Klangprobe anstelle des sonst allgemein herrschenden labiodentalen *v* noch halbvokalische Aussprache (ꝩ, stimmhaft oder stimmlos) fordert, die unter den Skalden z. B. schon Egill Skallagrīmsson aufgegeben hat (im Gegensatz zu seinem Vater).

7. Es ist danach nicht sehr wahrscheinlich, daß neben dem Aufgezählten noch erheblich mehr von unsern Eddatexten in die Zeit vor 950 zurückgeht. Schematisch möglich wäre ein solcher Altersansatz eigentlich nur bei Stücken, in denen überhaupt keine steigtonigen Formen (also weder *ae, oe* noch *æ, œ*) belegt sind. Aber auch damit wird praktisch kaum zu rechnen sein. Denn es stünde doch wohl zu erwarten, daß bei größerem Umfang so alter Textreste sich auch das halbvokalische ꝩ (s. oben) ab und zu einmal bemerkbar machen müßte. Das ist aber meines Wissens nicht der Fall. Geradezu ausgeschlossen aber ist doch

wohl die Hinaufdatierung bei allen Händen, bei denen steigtoniges und doch bereits monophthongisches *æ*, *œ* nachweisbar ist.

Damit scheiden also von der Altersconcurrenz ohne weiteres aus: **Völuspā**: B mit *vætrgis* 8^{a}; D *mæztr* 10^{a}; F *æ* 16; K *hæri* 31^{b}, *hættlig* 32^{a}; M *fæddi* 40^{a}; N *fræða* 44^{b} etc.; P *blæss, mælir* 46^{b}; R *ægi* 59^{a}; a *æ* 22^{b}; b *æsir* 17^{a}, *læti* 18^{a}, *Hænir* 18^{b}; c *hægri* 5^{a}; h *bræðr* 45^{a}; i *æsir* 48^{a}; k *lætr* 55^{b}, *mæri* 56^{a}; l *æsir* 68, *Hænir* 63 (von der Berücksichtigung der im Text eingeklammerten Kleininterpolationen sehe ich hier und im folgenden aus Raumgründen ab, ebenso von einer Statistik über die Hāvamāl); — **Vafþrūþnismāl**: a *æði, mæla* 4; b *mæliz* u. ä. 9. 10. 19. 54. 55; *ofrmælgi* 10, *æði* 20. 22, *sær* 21, *Mundilfæri* 23, *væri* 29. 35, *ættir* 31, *æ* 31, *fæti* 33, *Hræsvelgr, vængjum* 37, *mæra* 44, *mær* 47, *þær* 48. 49 (2), *æsir* 50. — **Grīmnismāl**: G *sæi* 40; H *æztr* 44; I *Ægis* 45 (2); f *lætr, Sæhrīmni* 18; g *æ* 19; i *hæfingar, æ* 33^{a}; k *Sækin, þær* 27. 28^{b}, *nær* 28^{b}, *æsir* 30^{a}; l *tvær, þær* 29^{a}, *dæma* 29^{b}; m *þær* 36^{b}; n *æ* 34^{b}; t *mæra* 50; v *mæki* 52. — **För Skīrnis**: A *nær* 38^{b}; B *lætr* 15^{a}, *mæki, mær* 23^{a}, *æva* 26^{b}, *tvær* 42; C *dægri* 13^{b}; E *mær* 33^{b}; G *æðri, mær* 35^{b}; H *ætlaþ* 37, *bæði* 39, *nætr* 39. 41; a *mæla* 2, *mættim* 5, *mær* 7, *ætt* 8; b *æ* 12^{b}, *mæra* 15^{b}, *mær* 26^{a}; c *bæði* 20^{b}, *sætt* 23^{b}; e *æði* 36. — **Hārbarzljōþ**: A *fæðik* 3, *brækr* 7, *dæma* 11, *Algræn* 18, *ðær* 21, *ættir* 28, *ærit, hræzlo* 29, *mætta* 30, *dæmðak* 33, *færir* 53, *skætingo* 62; B *værak* 35, *kæmumk* 36, *hælbītr* 38, *bæta, sætta* 45, *hnæfilego* 46, *hnæfiligrī* 46, *aldrænum* 47, *ðær* 48, *dæmik* 49; C *væri* 20; E *ðær* 40, *klæki* 41, *ægðu* 42; F *gnæfa* 43; G *ræþ* 50; H *væta* 15; h *mælir* 52. — **Hymiskviða**: A *Ægis* 1^{b}. 39^{b}, *orþbæginn, næst* 3^{a}, *færa* 3^{b}, *mærir* 4, *vættom* 11^{b}, *sækja* 17^{b}, *bæjar* 26. 27^{c}, *færðiz* 31, *mæti* 32, *hræra* 33^{b}, *hælom* 34^{b}, *bæði* 38^{b}; b *græti* 14^{a}, *gæfi* 17^{a}, *væntir* 18^{a}, *færa* 20, *mælti* 25, *ræðu* 25, *ævagī* 32, *mættiþ* 33^{a}, *skær, lævīsi* 37. — **Lokasenna**: A *Ægis* 3. 4. 10. 14. 16. 18, *færik* 3, *mælir* u. ä. 5. 7, *mæran* 6, *æsir* 8 (2). 11. 19. 25. 31, *væri* u. ä. 9. 14. 27. 54 (2), *mæki, bætir* 12, *æ* 13. 25. 26. 48, *bærak* 14, *vætr* u. ä. 15. 24. 57. 59. 61. 63, *lær* 20, *ærr, fær* 21, *slævorom* 22. 23, *mær* 26, *kvæn* 26. 56, *kvæmir* 27, *ræþ* 28, *ærr* 29, *fordæða* 32, *bræðr* 32, *hættu* 36, *grætir* 37, *hægri* 38, *næst* 41, *ættak* 43, *sællikt, smæra* 43, *ræðr, rægir* 55, *hægri* 61, *ætla* 62, *hætir* 62; B *lævīsi* 54; a *dæma* 2, *Ægir* 65. — **Þrymskviða**: A *mæli* 2^{a}, *mættak* 3^{b}, *væri* 4 (2), *færi* u. ä. 8^{b}. 11^{b}. 22^{b}, *kvæn* 8^{b}. 11^{b}. 22^{b}, *mætti* 9^{b}, *æsir* 14^{a}. 17, *sætti* 14^{b}, *læt* 17, *vætr* 26^{b}. 28^{b}, *ætt* 31^{b}; a *þærs* 24^{b}. — **Alvīssmāl**: A *æþi* 20, *lægi* 22, *sær, sīlægja* 24, *æti* 32, a *mægi* 1, *gæfr* 4, *tælðan* 35. — **Baldrs draumar**: A *einnætr* 11^{b}, *þværa* 11^{a}; a *æsir, væri* 1, *mætti* 2, *ofvæni* 7, *ræna* 8. 9, *þær* 12. — **Rīgsþula**: a *grænar* 1, *gætti* 2^{b}, *nætr* 6^{a}. 20^{a}. 33^{b}; b *Þræl* 7^{b}, *dægr* 11^{b}, *gætto* 12^{d}, *ættir* 13^{c}. 25^{b}, *blæjor* 23^{c}; c *gætti* 26^{b}; d *slæður* 29^{a}, *mættiþ* 47^{b}; e *ærir* 39^{a}, *ægi* 43^{b}; f *æþra* 48^{a}; h *dætr* 13^{a}. — **Hyndluljōþ**: A *mær* 1^{a}, *ættir dæma* 8^{a}; B *ætt* 13, *Sækonungs* 17, *ætt, æztir* 18, *ættar* 30^{b}; C *æ* 4^{a}; D *mætan* 5^{b}; F *ætlig* 7^{a}, *ættir* 11^{a}, *æzta(n)* 15^{a}. 15^{b}, *ætt* 16^{b} etc., *mægþ* 20^{b}, *sæ* 38; H *fræg* 14^{b}; I *æsir* 29^{a}, *snævar* 42^{b}, *mæta* 44^{b}; a *frændr* u. ä. 9^{b}. 30^{b}, *æ* 10^{b}, *Hræreki* 28^{a}, *slæ* 48; b *Sæfarū, -i* 12^{b}, *hæstr* 14^{a}, *næst* 20^{a}, *ættar* 27^{b}, *fær* 46^{a}; c *færi* 24^{b}. — **Völundarkviða**: B *sævarstrǫnd, suþrænar* 1^{b}, *hlæjandi* 29^{b}; C *bæti* 27, *ræða* 39^{b}, *vætr* 41^{b} (2); G *mætti* 14^{b};

L *sævarstǫþ* 17^c, *mækir æ* 18^b; N *læt* 22^a, *hlæjandi* 38; O *mæltiraþu* 37^a; P *ðær* 24^b. 35^a; a *mær* 2^a; c *væri* 10^b; e *sævarstöþ* 20^c. — Helgakviða Hjörvarþssonar: A *mæla* 2, *ðærs* 3; B *Sæmorn* 5^b; C *æ* 6, *ræðr, atkvæðum* 7; M *sæmra* 34^b; N *sær* 38^b; c *værir* 20, *bæti, þær* 27, *mær* 28^a. — Helgakviða Hundingsbana I: A *ðær* 3^a, *ræsi* 17^a; B *fæddi* 5^a; E *skæða* 38^a; H *mæla* 46^a; I *ðærs* 54^c; K *mær* 56^a; L *bæði* 56^b; a *þær* 3^b; b *ættar* 48^b; d *ætt* 14; e *suþrænar* 16, *mæltu* 48^a; g *Ægis* 29, *færir* 32; p *hræum* 44, *væri* 45; q *bræðr* 41^b, *frægjan* 41^c; o *snæfgir* 49. — Helgakviða Hundingsbana II: C *dæmi* 3^a; D *sæmri* 3^b; E *mær, hrærir* 4^a; F *lætr* 6^a; H *næst* 8^a, *gær* 12^a; L *mær* 18^c; M *ætt* 18^d; P *ævi, hrævi* 25^b; C' *væri(r)* 33^b; b *slægjan* 12^b; e *ætt* 8^b; l *ættar* 20^b; n *hrædda, frændr* 37; γ *ðær, bæjar* 49^c. — Reginsmāl: O *sætrēom* 17^a; h *ræsir* 14^c. — Fāfnismāl: A *ætterni* 4^a; B *æ* 7^b; a *mæki* 1^m; d *þær, mæðr* 12, *ðær ætt* 13; *dætr* 13, *æsir* 14; l *lætr* 36^b. — Sigrdrīfumāl: U *flæja* 21; V *ræþ* 22 etc.; d *færik* 5. — Brot: G *ættak sæing* 16^a; a *fræknan, næma* 1, *mætti* 4^b, *frændr* 6^b, *folkræði* 9^b, *fræknan* 10^b, *mælir* 11^b. — Guþrūnarkviða I: b *ægði* 10^a. — Sigurðarkviða skamma: D *mær* 28^a; F *mæltak* 7^a; G *ætti* 35^a; R *torbænan* 51^b; Y *ervæna* 53^a; K' *sæmri, gæfi, ætti* 61; L' *mælik* 62; R' *gæfi* 71^a; c *æ* 45^c. — Guþrūnarkviða II: A *mær, bræþrum* 1^c; C *grænn* 2^a; O *næma* 43^b; c *æzli* 8^b; d *þærs* 26^a. — Oddrūnargrātr: A *mær* 1^c. 8^b, *frægst* 4^a, *mæla* u. ä. 8^b. 10^b, *blæiu* 25^d; B *mær* 2^a, *blæju* 6, *vættir* 9^a, *værir* 10^a, *gæða* 15^b, *ær* 11^a; C *æþri* 16^a, *skævandi* 32^a, *mærum* 32^b; D *mæla* u. ä. 15^a. 30^a, *ærnar* 19^a, *bræðr, bætr* 21^a; E *mæltu* 23^a; b *bræþrum, værim* 11^b, *mæltir* 12^a, *dæmi* 12^b; c *þær* 18^b. — Atlakviða: C *bræðr* 15^a. 38^c; F *æva* 39^c; L *sæti* 37^b, *æva* 38^b; b *ættima* 6^b, *sætir* 16^b. — Atlamāl: B *fræknir* 4^b; C *færi, gæði* 7^a; E *mærar* 8^a, *hægst* 8^c, *mælti, sættaz* 48^b, *frændum* 56^c, *skræktun* 64^b, *gæði* 74^b, *ætt* 76^b, *væriþ* 92^a, *āgætis* 102^b; F *ðær* 11^b; G *sæing* 10^a, *æ* 87^a, *skæva* 98^b, *hræzlu* 99^a; H *vætki* 10^b, *væri* 12^b. 88^b, *kvæmiþ* 12^b, *fælt* 47^b, *bræðra* 72^c; K *mæki* 49^b, *dæmi* 86^b, *ævi* 91^a, *mærri* 95^a; L *sælborin, harþræði* 49^a, *hæg* 97^a; P *ræða* 20^c; d *ræða, væri* 54^a; e *snæri* 44^b; f *mælti* 61^a; g *æ* 61^b. — Guþrūnarhvöt: A *bækr* 4^c, *bætr* 12^b, *væri* 15^b; C *hlæjandi* 7^a; D *bræðr* 10^b, *ræntan, sæing* 17^a; E *gæfak* 16^a; α *sævar* 1, *sæinn* 2, *fæddiz* 6. — Hamðismāl: A *græti* 1; E *bækr* 7^a; I *kvistskæða* 5^b; K *væri* 28^a; N *færat* 9^b, *nær* 10^a, *mælti* 22^a; O *sundrmæðri* 13^a; P *bæjar* 17^c; R *þættumk, knætta* 21^a, T *sammæðra* 24^b; b *stræti* 12^a, *fæti* 13^c; c *mækis* 15^a; d *vīgfrækni* 28^c.

8. Ein *terminus ad quem* läßt sich für die norwegischen Teile der Eddalieder mit Hilfe des *æ/æ*-Kriteriums natürlich nicht festlegen, da diese beiden Laute im Norwegischen seit der alten Monophthongierung unverändert weiterbestehen. Wohl aber geben uns die weiteren Schicksale der *æ, æ* im Isländischen noch neue Anhalte für Zeitbestimmungen.

9. Bei den isländischen Skalden des elften Jahrhunderts (die dies Jahrhundert freilich nur etwa bis 1070 decken) behält das *æ* auch vor *r* seine herkömmliche geschlossene Aussprache; im zwölften Jahrhundert geht es dagegen in einen offenen

Laut über, den ich ev. mit ǫ̨ bezeichne. Das Norwegische nimmt an dieser Öffnung nicht teil.

a) Beispiele für noch geschlossenes *æ* liefern: Sigvatr (etwa 995 —1045; Skj. 1, 213 ff.) *Mæra, bœr* 1, 14, *ærin* 2, 1, *hressfærs* 3, 1, *aptanskæru* 3, 11, *ærnu* 12, 18, *færðak* 13, 9, *skærur* 13, 12, *færþ* 13, 15, *vatnærin* 13, 25, *færak* 13, 30. — Þormōðr kolbrūnarskāld († 1030; Skj. 1, 256 ff.) *færi* 1, 11, *mærar* 2, 10. — Ōttarr svarti (1, 267 ff.) *æri* 3, 1, *skæru* 3, 8 (1026). — Bjǫrn Hītdœlakappi († 1024; Skj. 1, 276) *færir* 2, 14. — Grettir († 1031; Skj. 1, 287 ff.) *ærr* : *færis* 2, 6. — Hofgarða-Refr (Skj. 1, 295 ff.) *berg-Mæra* 3, 1, *færir* 4, 2. 5, 2, *ærinn* 5, 1. — Þōrarinn loftunga (Skj. 1, 298 ff.) *morþstærir* 2, 1 (1028). — Arnōrr jarlaskāld (Skj. 1, 305 ff.) *Mæra* : *æri* 2, 8, *æri* 5, 5, *ǭgnstærir* 5, 10. — Þjōðolfr Arnōrsson († 1066; Skj. 1, 332 ff.) *skæru* 1, 6, *snæridǫrr* : *skæru* 1, 10, *hrærir* 1, 16, *Mæra* : *snæri* 1, 21, *meinfært* 1, 22, *sōknstærir* : *færi* 1, 25, *klær* : *færi* 3, 7, *dolgstæranda* 3, 10, *færa* 3, 20, *færði* 3, 22, *ærnu, -ir* 4, 5. — Sneglu-Halli (Skj. 1, 358 ff.) *færðr, flærat* (um 1054) 2, 1. — Bjarni gullbrārskāld (um 1050; Skj. 1, 363 ff.) *færir* 4. — Þorleikr fagri (1051; Skj. 1, 365 ff.) *færir* 3. — Halli stirði (1064; Skj. 1, 370 f.) *særum* 6. — Stūfr enn blindi (um 1067; Skj. 1, 373 f.) *ærnu* 2. — Steinn Herdīsarson (1062—1070; Skj. 1, 376 ff.) *meinfært* 1, 3, *færðu* 3, 11, *ærna* 3, 13. — Ormr Steinþōrsson (Skj. 1, 385 f.) *færþ* 1, 3.

b) Dagegen steht, 30 Jahre nach Orm Steinþórsson, gleich am Eingang des 12. Jahrhunderts Markūs Skeggjason († 1107; Skj. 1, 414 ff.) mit zwei Beispielen für offen zu sprechendes ǫ̨: *færa* 1, 13, *hjartfærra* 3, 2, und ihm schließen sich in glatter Folge an Einarr Skūlason (Geisli 1153 usw.; Skj. 1, 423 ff.) mit *Mæra* 6, 12. 13, 1, *hrærða* 6, 21,[1]) *stæra* 6, 46, *næra* 6, 55, *grær* 6, 59, *ærnum* 12, 8. — Þōrarinn stuttfeldr (um 1120; Skj. 1, 461 ff.) *gnȳstærir* 1, 5. — Īvarr Ingimundarson (um 1140; Skj. 1, 467 ff.) *Mærir* (neben *Þrœndr* mit geschlossenem *æ* in gleicher Zeile) 1, 14, *Mæri* 1, 21. 32, *sōknfærr* 1, 42. — Eirekr (um 1140; Skj. 1, 509) *ærinn*. — Ārmōðr (1148; Skj. 1, 511 f.) *ēlstærir* : *færa* 1.

10. Auch in der Edda macht sich dieser Gegensatz der Aussprache bemerkbar, aber die Belege sind zu spärlich, als daß sich aus ihnen etwas Allgemeineres gewinnen ließe.

Offenes ǫ̨ begegnet nur einmal bei der Hand **a** der Hyndluljōþ in *Hrœreki* 28ᵃ; dies wäre also die einzige Stelle für monophthongisches *æ*, die voraussichtlich erst in das 12. Jahrhundert fiele; alles sonst Belegte ist wegen der erforderlichen Geschlossenheit der Aussprache in frühere Zeit zu verweisen. Die Belege sind *Mundilfæri* Vafþ. **b** 23, *bœr* Grimn. **d** 6, *færa* Hym. **b** 20ᵃ, *ærir* Rigsþ. **e** 39ᵃ, *færir* H. Hu. I **g** 32, *færik* Sigrdr. **d** 5, *hrærði* Am. **c** 66ᵃ.

[1]) Aus der offenen Aussprache des ǫ̨ erklärt sich vermutlich die etwas mangelhafte Aðalhending *mærþ* : *hrærða*, die indes dadurch etwas erträglicher wird, daß das *æ* von *mærþ* der Parenthese halber stark in die Tiefe gedrückt und verdumpft ist. Mit Finnur Jónsson (im Lexicon poeticum) an eine 'Ablautsform' **mœrþ* zu denken vermag ich nicht. Über *mærþ* : *fjǫlsnærða* im Hāttatal s. unten Nr. 14).



11. Schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts tritt bei den isländischen Skalden eine weitere wichtige Veränderung in der Aussprache der *æ*, *œ* hervor, die sich dadurch verrät, daß die Stimme beim Vortrag unfrei wird, wenn man den *æ*, *œ* die seit rund 950 geltenden Lautwerte von lang *ä* und lang *ö* (letzteres geschlossen oder offen, s. oben) beläßt. Man kann sich das leicht veranschaulichen, wenn man sich etwa die ältesten literarischen Belege für diese klangliche Störung vorspricht:

a) vǭn ā heiðar hœna
hnakka-dytts, und bakka.

b) (land verr lofðungr brandi)
lynghœsn, dreginn kyngjum.

c) heilagr Kristr ens hæsta
hreinlīfis þēr einum;

d) sēr til sȳslu stjōra
sārvæginn þik frægjan.

e) (mein fekk margr af Kœnu
maðr) es hann fōr þaðra;

f) fœrðr vas fleinn meðal herða
Frīreks, ofar nekkvi.

g) nū's œgr ōr för frægri
(fellr hūfr ī svig dūfu
sveldr) meþ sœmþ ok mildi
siklingr kominn hingat.

h) frægr's meþ fremþ ok sigri
folkbrāðr konungr hāði
darra þing viþ drengi
döglingr kominn hingat.

Die Stücke a) und b) stammen aus einer lausavīsa des Bōtolfr begla von 1154 (Skj. 1, 513), c) und d) von Nikulās Bergsson († 1159; Skj. 1, 546), e) und f) aus der um 1170 angesetzten Erlingsdrāpa des Þōrbjörn skakkaskāld (Skj. 1, 516), g) und h) endlich aus lausavīsur des Hallr Snorrason (ebda.), der auch eine Erlingsdrāpa gedichtet hat.

12. Alle stimmlichen Schwierigkeiten verschwinden hier (wie für die ganze Folgezeit), wenn man wieder (so wie in der ältesten Zeit, oben Nr. 1) Diphthonge statt der Monophthonge spricht, damit zugleich der Annahme Ausdruck gebend, die jetzt gemeinhin erst dem Neuisländischen zugeschriebene Diphthongierung der *æ*, *œ* reiche bereits in das 12. Jahrhundert zurück. Der Gegensatz von Steigton und Fallton hat auf die Diphthongierung als solche keinen Einfluß.

Ich schreibe auch hier wieder kurzerhand *ae* und *oe*.

Die hier aufgestellte Regel würde nicht stimmen, wenn Männer wie Hallar-Steinn (Skj. 1, 525 ff.), Gamli kanōki (1, 547 ff.), der Dichter der Plācītūsdrāpa (1, 606 ff.), die für Isländer gehalten werden, sich sicher der isländischen Sprache bedient hätten. Sie schreiben aber alle drei ein sauberes Norwegisch, nicht nur mit durchstehendem monophthongischem *æ*, *œ*, sondern auch mit *ǫ* und dem anlautenden pronominalen *ð-* für isl. *ö* und *þ* (Verf., Metr. Studien 4, 138 ff.); auch die ungedehnten Vokale in falltonigem *ulfar*

Steinn 1, 6, *holmleggjar* 2, 1 (*ǫlna* 1, 15. 27?); *sjǫlfum* u. ä. Gamli 1, 3. 2, 32. 56. 58, *skjalfa* 32, *hjalm-* 33, *malm-* 51, *hjǫlp* 57 (*ǫlna* 31?); *gjalfr* Plac. 2. 48; *dolg-* 10, *ulf-* 14. 43. 47 sind für die Zeit nicht isländisch (unten Nr. 17 ff.); und endlich haben alle drei auch die ganz unisländische Beckingkurve II (Eddalieder 173 f. 181 f.).[1] Aus ähnlichen Gründen scheiden für uns hier als norwegisch z. B. noch aus die unter dem Namen von Eilīfr kūlnasveinn gehenden Verse (Skj. 1, 565; Beckingkurve I), die Ōlāfsdrāpa Tryggvasonar (Skj. 1, 567 ff.; Beckingkurve II), der zweite Hauptteil der Sōlarljōþ (Str. 25 ff., Skj. 1, 639 ff.; Beckingkurve II), das Nōregs konunga tal (Skj. 1, 575 ff.; Beckingkurve II) und die (übrigens schon längst von A. Olrik, Sakses Oldhistorie 99 ff. als norwegisch erwiesenen) Krākumāl (Skj. 1, 649 ff.; Beckingkurve I).

13. Auch nach der Diphthongierung bleiben älteres *ę* und *œ* zunächst noch eine Zeitlang getrennt, als (annähernd) *ae* und *oe*.

Den in Nr. 11 zitierten ältesten Belegen schließen sich weiter an: Nikulās Bergsson (s. o.) *baeri* (S. 547). — Jōn Þorvaldsson (1180; Skj. 1, 517) *orþsloegr* : *boegi*. — Blakkr (1187 ff.; Skj. 1, 518 f.) *faest* : *haesta* 1, 2, *hoelðusk* 2, 2. — Māni (1184—1213; Skj. 1, 519 f.) *sunnroenn* 1, *sloegr, laetr, raekiþ* 2, *foera* 3, *goeðingr* 4. — Āsgrīmr Ketilsson (Skj. 1, 521) *siggoeðir*. — Hallbjörn hali (1190; Skj. 1, 521) *fraegt*. — Önundr sneis (1208; Skj. 1, 522) *hoeg* 1, *vaegðar* 2. — Dagstyggr Þōrðarson (1195; Skj. 1, 522 f.) *goeði, soeki*. — Bjarni (Skj. 1, 523) *fœrðu* 1. — Magnūs Þōrðarson (um 1197; Skj. 1, 524) *hoefði* 1. — Guþlaugr (Skj. 1, 524) *hjörgoeði*. — Þorkell Gīslason (Skj. 1, 536 ff.) *snarraeði* : *herklaeði* 1, *oest* 2, *baeði* : *herklaeði, hrae* 5, *hraes* 7, *goeðir, froekn* 11); ferner vieles bei Haukr Valdīsarson (Skj. 1, 539 ff.), Str. 3. 5—8. 12—18. 20—25.

14. Demnächst wird das *oe* aus *œ* zu einem *ae* entrundet, ohne jedoch ohne weiteres ganz mit dem *ae* aus *ę* zusammenzufallen. Das scheint mit der Akzentuierung zusammenzuhängen. Die *ae* aus *ę* sind überwiegend steigtonig und haben im Eingang ein helleres, etwas palataleres *a*, die *ae* aus *œ, oe* dagegen sind überwiegend falltonig und setzen mit einem dumpferen, deutlich velareren *a* ein: nur durch Steigton können auch sie zu einer helleren Klangfarbe emporgetrieben und dadurch zur Bildung auch von aðalhending mit *ae* aus *ę* fähig gemacht werden, während andrerseits falltoniges *ae* aus *œ* mit steigtonigem *ae* aus *ę* auch skothending bilden kann.

Als das älteste datierbare Reimbeispiel für den Zusammenfall von *ę* und *œ* hat Jōn Þorkelsson, Breytingar S. 29 ff. die Zeile *mœrþ fjölsnœrða*, d. h. *maerþ fjölsnaerða* aus Snorri's Hāttatal 68 erwiesen, das nach K. Gislason's

[1]) Man wird also Gamli, den canonicus von Þykkvibœr, für einen eingewanderten Norweger halten müssen.



jetzt allgemein angenommene Datierung im Winter 1222—23 gedichtet ist (hier haben wir steigtoniges *ae* aus *æ*, ebenso in den weiteren a. a. O. beigebrachten späteren Belegen). J. Þorkelsson setzte seiner Zeit, von einer Datierung nach 1237 ausgehend, den Beginn des Zusammenfalls in die dreißiger Jahre des 13. Jahrhunderts, was nun nach der neueren Datierung entsprechend abzuändern ist. Wie weit man allenfalls zurückgreifen darf, wird von der genaueren Datierung der Leiðarvīsan (Skj. 1, 622 ff.) abhängen, die überall schon entrundetes falltoniges dumpfes *ae* aus *œ* voraussetzt (*daemi* 1, *hraerþ* 2, *graena* 7, *faeddir* 9, *saekir* 12, *fjölkaenn* : *graenni* 16, *gaezku* 17, *baes* 32, *slaem* 34, *aeztum* 37, *haegri* 38, *kaenir, aeðri, gaeði* 40, *maeðask* 44, dabei aber zweimal dies *ae* mit steigtonigem hellerem *ae* aus *æ* skothending bilden läßt: *hràerþ skulu mīn til màerðar* 2 und *hilmis fráegs til hàegri* 38. Allzuweit wird man sie aber, unbeschadet des doch ziemlich unsicheren Priesters Rūnolfr von Str. 43, nicht hinaufrücken können, ohne in Widerspruch mit dem zu geraten, was sich uns sonst eben über die Entwicklungsgeschichte der *æ, œ* ergeben hat.

15. In der Edda ist von der ganzen Diphthongierung noch wenig zu spüren; aber die Verteilung der Belege ist doch ganz charakteristisch.

a) Diphthongierung mit Scheidung von *ae* und *oe* (also die ältere Stufe, etwa seit 1150 nachweisbar) herrscht in den Atlamāl bei der Hand **a**, die des Eisbären gedenkt, und also wohl für Grönland in Anspruch genommen werden darf.

Vgl. etwa die Zeilenpaare *liggjā hēr līnklaeði* | *þau er lītt roekit* 16, *var þā sams doemi:* | *gaettiz þess Glaumvör* 21ª und weiterhin *roeða* 90ª; *ðacr* 4ª, *kvaen* 6ª, *blaeju* 15. 16, *hraedd* 17ª, *maettim* 17ᵇ, *vaeri* 21ª, *tvaer* 21ᵇ, *aeti* 22ª, *maeki* 24ª, *aetlak* 78ª. — Auch die in **a** noch interpolierte Zeile *at vaeri hamr Atla* 19 steht natürlich mindestens auf dieser Stufe. — Die Gegenbeispiele für die übrigen Hände aufzuführen würde zu viel Raum kosten.

b) Diphthongierung verbunden mit Entrundung von *oe* zu *ae* zeigt sich *α*) bei dem isländischen Bearbeiter der Grīpisspā, deren norwegischer Grundtext natürlich ebenso konsequent monophthongische *æ, œ* fordert.

Vgl. Stellen wie *lā mēr um aesku* | *aevi þinnar* 21 (aus *æsku* : *ævi*), *þōat hefi þrīar naetr* | . . . | *slīks eruþ daemi* 42ᵇ und weiter für altes *œ*: *aerinn* 12, *hlaeða* 13, *-raeðu* 14, *fraeði* 18, *faedd* 28ª; für *ae* aus *æ*: *maeztr, haestr* 7, *aevi* 12. 14. 18. 23ª. 52ª, *maela* 16 (2). 17ᵇ, *maelsku* 39ª, *laekning* 17ᵇ, *maer* 24. 28ª, *maerrar* 36ᵇ, *laeti* 39ª, *vaetr* 39ᵇ, *maegþ* 44ª, *lofsael* 48ᵇ; dagegen im norw. Teil A: *rœðr* 1ᶠ, *mæla* 2. 6 (ähnl. 10. 20), *væri sœmra* 5, *ævi* 6, *ættingi, hæst* 10, *bœli* 13, *ðœr* 17ª, *fœr* 20, *vætki* 25ᵇ, *dœgr, ætlaðr* 25ᵇ, *fœðir* 27ᵇ, *dœmir* 29ᵇ, *fullkvæni, væri* 34ᵇ, *flārœði* 38ᵇ, *œzta* 40ᵇ, *mœrr* 41ᵇ. 42ª, *bœði* 43ª, *brœðr* 51ª, *mætri* 52ᵇ, *ævi, mættir* 53.[1])

[1]) Selbstverständlich habe ich auch bei der Aufteilung der Grīpisspā in meinen 'Eddaliedern' von diesen Tatsachen noch keine Ahnung gehabt, denn



β) bei dem isländischen Interpolator (a) des dritten Guþrūnliedes.

Vgl. *ăðr kváen* (steigtonig) *konungs* / *i ketil tàcki* (falltonig) 7, sowie *áeðra* (= *æðra*, steigtonig) neben *maeltir, saeir* (steigtonig) 1ᵉ. Der norw. Grundtext kennt auch hier natürlich nur Monophthonge, *æ, hlær, æva* 1ᵈ, *svæfit* 2ᵇ, *bræþrum* 5ᵇ, *bræðr* 8ᵃ, *vænti* 10ᵇ.

16. Unsere eddische Sammlung enthält also nur ganz wenig Altnorwegisches, das vor 950, und wenig mehr Jungisländisches, das nach 1150 fällt (oben Nr. 6 und 15): die Hauptproduktion beider Länder schiebt sich also offenbar in die zwei Jahrhunderte von 950 bis 1150 zusammen. Und selbst hier läßt sich für einen Teil des isländischen Bestandes noch eine gewisse Verengung der Zeitgrenzen vornehmen, wenn man ein weiteres lautliches Kriterium, die Dehnung der *a, o, u* vor *l* + Konsonant mit heranzieht (für das Norwegische entfällt dies Kriterium selbstverständlich).

17. In den 'Eddaliedern' habe ich seinerzeit Dehnung und Nichtdehnung jeweilen nur nach dem klanglichen Eindruck bezeichnet, den mir die einzelne Stelle in ihrem Zusammenhang machte. Erst jetzt ersehe ich aus der statistischen Untersuchung, daß sich auch die Eintrittszeit der Dehnung genauer festlegen läßt, daß die lautgesetzliche Dehnung noch an eine akzentische Spezialbedingung geknüpft ist, daß ich aber in der Verteilung von Länge und Kürze in meinen Texten bis auf das falsche steigende *kālkar* Rþ. 32ᶜ doch das Richtige getroffen habe[1]): was ja kein Wunder ist, da falsche Quantitäten sich beim Vortrag mit am allerleichtesten verraten. Zur Erreichung unseres Zieles können uns wiederum die Skalden helfen.

18. Bis weit über Snorri hinaus (weiterhin habe ich nicht mehr systematisch untersucht) tritt lautgesetzliche Dehnung nur bei Fallton auf, während bei Steigton die ursprüngliche Kürze gewahrt bleibt. Soweit ich sehe, erleidet diese Regel bis in das 14. Jahrhundert hinein auch bei den Skalden praktisch

---

alle meine Beobachtungen zur Geschichte der *æ, œ* wie zur Geschichte der Falltondehnung (s. unten) stammen erst aus dem Jahre 1924.

[1]) *hǫlkn* für *hǫ́lkn* Hym. b 24ᵃ ist nur Druckfehler (es hätte ja sonst *hōlkn* stehen müssen). Das Wort gehört aber nicht hierher, sondern hat ebenso wie seine Variante *hælkn* auch in norw. Texten langen Vokal, der folglich alt sein muß und nicht auf Dehnung beruhen kann.



keine Ausnahme (einen Ausnahmsfall in der Edda s. unten in Nr. 22).

a) Für Snorri selbst vgl. z. B. aus dem Hāttatal steigendes *sjalfr* 1, *hjalms* 7, *hjalm* 8, *ulfum* 11, *folka* 37, *hjalmar* 39, *reiþmalmr* 41, *solgit* 51, *malms* 52, *hjalma* 57. 58, *hjalmlestir* 59, *folk* 62, *rōgalfs skjalfa* 75 mit fallendem *ālms* 31, *hjālmlestanda* 49; dazu *ūlfar* in der lausavīsa S. 90, 5. Auch für Sturla Þōrðarson (1214—1284; Skj. 2, 112 ff.) gilt die Regel noch, im 14. Jahrhundert z. B. noch für Eysteins († 1361) 'Lilja': steigend *sjalfr* u. ä. 15. 21. 36. 42. 59. 64. 67. 83. 95, *mjolk(u)* 42. 87, *folkit* 47, *skjalfa(ndi)* 59. 61, *hjalpar* 85 (vgl. selbst *frjalsir* 74), fallend *hjālp-* 23. 62. 75. 86, *sjālf(-)* 27. 31. 56, *mālmr* 94. Dehnung bei Steigton habe ich mir erst aus der geistlichen Dichtung des (vermutlich ausgehenden) 14. Jahrhunderts notiert (von der übrigens das meiste aus Norwegen stammt, also hier ausscheidet): *hāls* Heilagra manna drāpa (Skj. 2, 562 ff.) 23, *mālma* u. ä. Kātrīnar drāpa (Skj. 2, 569 ff.) 7. 14. 29, *sjālf-* 9, *fālka* 28, *tōlf* 30, *pālmum* 46, *Kālfi* 49.

b) Man darf sich gegenüber dem Gesagten nicht durch die Tatsache verblüffen lassen, daß gewisse altisländische Handschriften gerade Steigtonfälle ohne Dehnung mit dem sog. 'Längezeichen' versehen, falltonige Dehnvokale aber unbezeichnet lassen. So steht z. B. in den beiden wirklich altisländischen Predigten der Stockholmer Homilīubōk (vgl. Wisén S. xvi: das Übrige ist, nach umfänglichen Stichproben zu urteilen, Umschrift von altnorwegischen Originalarbeiten und kommt hier also nur indirekt in Betracht) ebenso konsequent der 'Akut' auf (hohem) steigendem Kurzvokal in *fólc* u. ä. 152, 3. 156, 27. 38. 159, 18, *hiálpar* u. ä. 152, 22. 156, 23. 158, 15. 210, 6. 215, 3. 6. 9, *hiólp* u. ä. 153, 20. 156, 7. 214, 33, *siálfr* u. ä. 152, 24. 27. 32. 153, 1. 155, 11. 23. 156, 11. 22. 157, 31. 158, 22. 160, 35. 36. 161, 1. 208, 19. 210, 5. 212, 18. 214, 5. 6. 218, 31. 34, *siólfom* 153, 3. 157, 5. 211, 5, *hólfo* 154, 11, *tólfreótt* 154, 13, *giálp* 157, 38, *háls* 211, 31, *skiálfa* 214, 28, wie er bei (tiefem) falltonigem Dehnvokal fehlt: *hiālpar* 152, 5, *siōlfom* 152, 19, *siālfs* u. ä. 152, 36. 208, 28. 34. 215, 11, *hiālpar* 158, 19, *hiālpare* 215, 7. Der 'Akut' ist aber auch hier noch gar kein 'Längezeichen' (so wenig wie in *álmātkan* u. ä. 152, 12. 207, 33. 210, 32. 212, 1. 213, 9, *fiándi* u. ä. 153, 20. 33. 155, 12. 159, 17. 21. 212, 10, *fiáɴda* 211, 3. 212, 22, *íþn* 154, 27, *lítlo, -ir* 155, 1. 158, 26. 210, 24, *lífga* 156, 32, *géritsc* 158, 23, *keóqver* 208, 4, *fórþasc* 212, 9, mindertonig in *áuglíte* 214, 23 oder gar in *móttógr* 214, 11. 12). Vielmehr drückt er (und zwar ganz konsequent) die steigenden Hochtöne aus, die über dem mittleren Satzniveau liegen, während alles im Mittelniveau oder darunter liegende unbezeichnet bleibt (vgl. Festschr. f. Braune 153 ff.). Wenn nun in Texten wie dem oben angezogenen die Akute so außerordentlich viel häufiger auf Längen als auf Kürzen stehen, so kommt das einfach daher, daß die Längen zur Auszeichnung gewöhnlich in die Höhe (über das Niveau) gehoben, die Kürzen aber gewöhnlich darunter gesenkt wurden. Wenn aber so die weit überwiegende Masse der 'Akutvokale' zugleich 'Langvokale' waren, so kann man es ja gut verstehen, wie sich der Akut allmählich zum Längezeichen entwickeln konnte. In den ältesten Texten ist das aber sicher noch nicht geschehen.

19. Ihren Anfang hat die Falltondehnung wohl zweifellos im 12. Jahrhundert genommen. Die ersten literarischen Belege fallen um 1140; da aber die Dichter, welche als Erwachsene die neuen Dehnformen zuerst gebrauchen, darin doch wohl auch nur das wiedergaben, was sie als Kinder gelernt hatten, so wird man den Ursprung der Dehnung selbst mit gewisser Zuversicht in die ersten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts setzen dürfen. Natürlich schließt auch diese Datierung nicht aus, daß Dichter, die in der Jugend noch die alten Kurzformen gelernt hatten, diese bis in ihr Alter hinein beibehielten, auch über die Grenzzahl 1140 hinaus.

Bei Eldjārn und Þorkell hamarskāld (1100; Skj. 1, 407), Gīsl Illugason (um 1104; Skj. 1, 409), Markūs Skeggjason († 1107; Skj. 1, 414 ff.), Halldōrr skvaldri und Þōrarinn stuttfeldr (um 1120; Skj. 1, 457 bzw. 461 ff.) sind nur Steigtonfälle (natürlich ohne Dehnung) belegt. Von Einarr Skūlason (Skj. 1, 423 ff.), dessen Geburt um 1090 angesetzt wird, haben die Reste der Sigurðardrāpa (die man am liebsten mit dem ersten Besuch des Dichters bei Sigurðr Jōrsalafari im Jahre 1114 zusammenbringen möchte) überhaupt nichts Einschlägiges; dagegen bietet die erste Haraldsdrāpa (1135) ein kurzes falltoniges *malmr* in Str. 2, und bei der Kürze bleibt es auch in den spätern, sicher bis 1160 reichenden Belegen: *hjalp* 6 (= Geisli, 1153) 38, *folks* 7 (Runhenda, um 1155), 5, *skalpr* : *hjalpask* 8 (Eysteinsdrāpa, um 1158), 2, *holm* 9 (Ingadrāpa), 1, *gjalfri* 10 (Elfarvīsar, 1160), 1, *hjalma* (reimend mit steigendem *alms*) 2. — Die positiven Belege (für Dehnung) beginnen bei Īvarr Ingimundarson (um 1140; Skj. 1, 467 ff.) *ūlfs*, *Ūlfs* 27. 31, *Kālfi* 32; Kolli prūði (um 1140; Skj. 1, 476 f.) *hjālmi* 1; Böðvarr balti (um 1150; Skj. 1, 477 f.) *hōlmi* (reimend mit steigendem *hjalms*) 1; Oddi litli (1148—49; Skj. 1, 509) *brandālfr* 1; Þōrbjörn skakkaskāld (um 1170; Skj. 1, 515 f.) *ālm* : *mālma* 2; Hallr Snorrason (Skj. 1, 516) *ūlfr* 1, *hōlm*, *fōlk*- 2, 2; Bjarni (Skj. 1, 523) *hōlm*- 3; Haukr Valdīsarson (Skj. 1, 539 ff.) *ālms* 3, *hjālm*- 4, *bjālfa* 13.

20. Die im vorstehenden behandelten Dichter zerlegen sich wieder in eine ältere und eine jüngere Gruppe. Die erste reicht von Īvarr Ingimundarson bis Hallr Snorrason, die zweite umfaßt hier Bjarni, Haukr Valdīsarson und Snorri, sowie alle späteren. Die ältere Gruppe ist dadurch charakterisiert, daß sie die neue Falltondehnung gebraucht, aber noch an dem alten monophthongischen *æ*, *œ* festhält; die jüngere Gruppe vereinigt dagegen schon die Dehnung mit der neuen Diphthongierung der *æ*, *œ* zu *ae*, *oe* (s. oben Nr. 13 usw.). Die erstere Gruppe gehört wesentlich in die erste, die zweite in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts (bzw. die Folgezeit).

21. Diese Ergebnisse sind nun auch wieder für die Altersbestimmung eddischer Texte verwertbar, nach folgenden Sätzen:

a) Erhaltung der Kürze trotz Fallton weist auf die Zeit vor dem 12. Jahrhundert.

b) Alles was Spuren der Falltondehnung aufweist, gehört frühestens dem 12. Jahrhundert an.

c) Was Dehnung neben monophthongischem *æ*, *œ* hat, ist wesentlich der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zuzuweisen.

d) Dehnung + Diphthongierung gestattet Ansatz frühestens für die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts.

22. Der Fall a) ist in der Edda nirgends ganz sicher bezeugt; es fehlt also jedenfalls an einem positiven Klangkriterium für die Zuweisung isländischer Partien an eine vor dem 12. Jahrhundert liegende Zeit.

In den Hyndluljōþ (Hand b) steht allerdings neben mehreren regelrecht gedehnten Formen (s. unten Nr. 23) auch ein trotz seines Falltons nicht gedehnten *Ulfi* in dem Vers *Álfr vas Ulfi, Ulfr Sæfarā* 12^{b}: wie man sieht, unmittelbar vor einem steigenden und deshalb nicht gedehnten *Ulfr*. Bei dieser Sachlage dürfte wohl die Annahme angezeigt sein, daß hier einmal eine analogische Angleichung stattgefunden habe (vgl. oben Nr. 18).

23. Von den übrigen Schichten ist die dritte (c) vielleicht am wichtigsten, weil sie die genauesten Datierungen ergibt. In der folgenden Materialübersicht sind daher die Siglen der dieser Schicht zugehörigen Stücke besternt; für die letzte Schicht gilt Doppelbesternung. Die in den Texten eingeklammerten Kleininterpolationen sind hier wieder nicht berücksichtigt; für die *æ*, *œ* sind überhaupt meist nur ausgewählte Beispiele zitiert.

Völuspā: **h*** *skālmöld* + *bræðr* 45$^{b\,a}$; **i*** *ālfum* + *æsir* 48^{a}. — Hāvamāl: *hjālp(a)* 146. — Grīmnismal: **d*** *Vālaskiālf* 6, *hālfum* 14 (2) + *bœr* 6, *fæsta* 12 usw.; **i*** *gaghālsir* + *hæfingar*, *œ* 33^{a}. — Skīrnismāl: **a*** *ālfa* 7, *sjālft* 8. 9 + *mæla* 2, *mættim* 5; **c*** *hālsi* + *sætt* 23^{b}. — Hymiskviða: **b*** *gōlf* 14^{a}, *ūlfs* 23, *hreingālkn* 24, *kālk* 28, *hjālmstofn* 31 + *grœti* 14^{a}, *gæfi* 17^{a} usw. — Baldrs draumar: **a*** *hālsa* 12 + *æsir*, *væri* 1 usw. — Rīgsþula: **b*** *kālfr* 4^{c}, *hālsi* 16^{b}, *ālm* 28^{a} + *Þræl* 7^{b}, *ræddo* 11^{b} usw.; **d*** *hāls* 29^{c} + *slæður* 29^{a}, *mættiþ* 47^{b}; **h*** *Økkvinkālfa* + *dætr* 13. — Hyndluljōþ: **b*** *Hālfdan* 14^{a}, *bālkr* 22, *Ūlfr* 22 (über *Ulfr* 12^{b} s. oben Nr. 22) + *Sæfarā*, *-i* 12^{b}, *hæstr* 14^{a} usw. — Völundarkviða: **a*** *hāls* 2^{c} + *mær* 2^{a}; **f** *ālfa* 32. — Helgakviða Hundingsbana I: **b*** *hjālmi* + *ættar* 48^{b}; **e*** *ūlfiði*, *ālma* + *suþrænar*, *þær* 16. — **g*** *Kōlgu* 28, *sjālfum* u. ä. 30. 31, *gjālfrdȳr* 30 + *Ægis* 29, *færir* 32; **n*** *ūlfa* + *bræðr* 36^{b}. — Helgakviða Hundingsbana II: **d** *hjālmum* 7^{b}; **m*** *fōlks* 42^{a}, *vindhjālms* 49^{b} + *sæmra* 23^{a}, *grœtta* 30^{b}; **n*** *ūlfi* 37, *dȳrkālfr* 38 + *hrædda*, *frændr* 37. — Grīpisspā: **a**** *sjālfa* 48^{b} + *ae* (s. oben Nr. 15, b). — Fāfnismāl: **d***

ālfkungar 13, *hōlmr* 14 + *þœr, mœðr* 12, *þœr, œtt, dœtr* 13. — Sigrdrīfumāl: f *dōlgviðu* 29[b]. — Guþrūnarkviða I: b* *sjālf* 8[a] (3) + *œgði* 10[a]. — Guþrūnarkviða II: g *hjālma, skālmum* 19[d]. — Oddrūnargrātr: b* *hjālpar* 29[c] + *brœþrum* 11[b], *mœltir* 12[a] usw. — Atlamāl: c* *hālfu* 70[a], *sjālf* 70[b] + *snœhvītu, mœtum, āgœtum* 70[b] usw. — Hamðismāl: b* *gālga* 21[c] + *mœkis* 15[a].

24. In dieser Liste stehen 24 besternte (bzw. doppelbesternte) Siglen nur 5 unbesternten gegenüber, d. h. nur in 5 Fällen fehlt es an dem zweiten Spezialkriterium neben der Dehnung (*œ, œ* oder *ae, oe*). Erwägt man, daß der Umfang dieser somit nicht direkt näher zu bestimmenden Textstücke sehr gering ist (Hāv. 146 umfaßt 1 Zeile, Vkv. f, HHu. II d, Sigrdr. f je 2, und nur Guþr. II g einmal 4 Zeilen), so wird man es mindestens zum guten Teile auf Rechnung des bloßen Zufalls setzen müssen, daß hier neben der Dehnung nicht auch ein zweites Kontrollmittel auftaucht. Das ist nicht unwichtig, weil es auch für die umfänglicheren Stücke mit monophthongischem *œ, œ*, aber ohne Zeugnis für Falltondehnung (sei es also, daß da nur Steigtonbeispiele vorliegen, oder überhaupt keine Formen auftreten, bei denen eine Dehnung möglich gewesen wäre) die Vorstellung erweckt, daß man sie, wo nicht besondere Gegengründe vorliegen, sicherer erst dem 12. Jahrhundert als einem früherem zuzuteilen haben werde. Jedenfalls aber ist es auffällig, daß in den in der Liste vertretenen Stücken die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts so sichtlich in den Vordergrund tritt. Es enthält das doch wohl in sich einen deutlichen Hinweis darauf, daß gerade in dieser Zeit sich auf Island ein lebhafteres (und neues?) Interesse für die im Kreis der eddischen Sammlung behandelten Stoffe entwickelte, das zu starker Beteiligung an der dichterischen Produktion auch auf diesem Gebiete trieb.

25. Als Gesamtergebnis der Untersuchung darf nun wohl gelten, daß die Hauptmasse der eddischen Dichtung (d. h. alles nach Abzug der wenigen Stücke mit altem steigtonigem *ae, oe*, oben Nr. 6) und mit neuem *ae, oe* (oben Nr. 15) sich auf die zwei Jahrhunderte von rund 950 bis rund 1150 verteilt, und daß für Island davon sogar die Zeit bis rund 1100 nur mit Vorsicht in Anspruch genommen werden darf. Für Norwegen bleibt allerdings die Grenzüberschreitung nach unten (über 1150 hinaus) an sich offen. Nur wird man sich fragen müssen, ob sie ohne erheblichen Einzelgrund für generell wahrscheinlich gehalten werden dürfe.

GROTTASQNGR.

(Eine Probe aus dem Eddakommentar.)

Von Hugo Gering.

In dem Bilde, das der Grottasǫngr und Snorres (in Einzelheiten abweichende) Prosa von dem Könige Fróþe entwerfen, sind völlig unvereinbare Züge gemischt, und es scheint daher unvermeidlich anzunehmen, daß zwei verschiedene Sagenfiguren gleichen Namens miteinander kombiniert wurden. Diese beiden Figuren sind:

1. der Friedensfürst Fróþe Friþleifsson, nach der Skjǫldunga saga (Aarb. 1894 S. 105 ff.), die von Snorre z. T. wörtlich ausgeschrieben ist, ein Enkel des Skjǫldr und Urenkel des Óþenn, sowie Zeitgenosse des Augustus, während das Lied nur seinen Vater nennt und keinerlei Datierung gibt. Bei Saxo lebt Frotho (III.), Fridlewi filius, ebenfalls zur Zeit des Augustus, aber von Skjoldus, dem Urgroßvater seines Frotho I., ist er durch 13 Generationen getrennt. Auf diesen Friþ-Fróþe, mit dem Einarr skálaglamm in der Vellekla Str. 18 (Sk. B. I, 120) den von ihm gefeierten Hákon jarl verglich, ist unzweifelhaft die Anekdote von dem auf der Jællinge-heide ausgelegten Goldringe (Prosa Z. 13) zu beziehen, durch welche die durch den König begründete allgemeine Sicherheit illustriert wird, und dazu stimmt auch, was Saxo über seinen Tod berichtet: Frotho stirbt als Opfer seiner strengen Gerechtigkeitsliebe, durchbohrt von den Hörnern einer Seekuh, in welche eine Zauberin, deren Sohn er wegen eines Diebstahls verfolgte, sich verwandelt hatte. Daß auf diese Sage auch die in der Skjǫldunga saga und bei Snorre (Prosa Z. 26) berichtete Erzählung von Mýsingr (Mysingus Skjǫld.) zurückzuführen ist, hat Axel Olriks Scharfsinn erkannt: *mýsingr* bezeichnete gewiß ein Tier von mausgrauer Farbe (vgl. *hvítingr* 'weißer Wal, Weißfisch') und die Seerinder, von denen

Volkssage und Märchen fabeln, sind immer grau (*apalgráir at lit*), vgl. zur Eyrb. c. 63, 8. An die Stelle des *sǽþjórr* oder *sǽgriþungr* ist infolge eines Mißverständnisses der *sǽkonungr* getreten.

2. der goldgierige Brudermörder Fróþe, identisch mit dem Fróþe der Hrólfs saga kraka und mit Frotho V. des Saxo. Ihm darf man ohne Zweifel den Besitz der Wundermühle Grotte zuschreiben, die er in seiner unersättlichen Gier nach Gold mißbraucht und dadurch seinen Untergang herbeiführt. Die Sage von dieser Mühle, die den auf dem Golde ruhenden Fluch ebenso deutlich zum Ausdruck bringt wie die von dem Nibelungenhort, kennen weder Saxo noch die übrigen dänischen Chronisten und Annalisten, auch nicht die isländischen Sagaschreiber, aber sie ist durch skaldische Kenningar seit dem 10. Jahrh. bezeugt (Meißner, Kenningar S. 228, h).[1] Von dem Brudermord berichten die Hrólfs saga kraka, die Skjǫldunga saga und Saxo. Nach der ersten Quelle (c. 1—4) tötet Fróþe aus Herrschsucht seinen Bruder Hálfdanr und stellt auch dessen Söhnen Hróarr und Helge nach, die jedoch von ihrem Pflegevater Regenn gerettet und aufgezogen werden; als Hróarr zwölf und Helge zehn Jahre alt geworden sind, zünden sie mit Hilfe ihres Schwagers Sǽvell, des Gatten

[1]) Der älteste Beleg findet sich in Egels Hǫfoþlausn 17$^{7.8}$ (Sk. B I, 33): (*Eiríkr*) *glaþar flotna fjǫl viþ Fróþa mjǫl*; Eyvindr skáld., lausav. 8$^{5-7}$ (Sk. B. I, 64) nennt das Gold den *meldr fáglýjaþra þýja Fróþa*; in den Bjarkamǫl 4^{3} (Sk. B I, 170) heißt es *Fenjo forverk*; bei Þormóþr Kolbr., lausav. 24$^{5.6}$ (Sk. B I, 266) *meldr Fenjo*; in der anonymen Ólafs dr. Tr. 25$^{6.8}$ (Sk. B I, 573) *Fróþa fagrbygg*; in Snorres Háttat. 43 (Sk. B II, 73) *Grotta glaþdript, Fróþa friþbygg* und *fjǫlvinjaþr Fróþa meldr*, endlich in einer unechten Vísa (24$^{7.8}$) der Njála (Sk. B II, 217) *fagrmjǫl Fenjo*; ausführlicher ist der Hinweis im Øxarflokkr des Einarr Skúlason 6$^{1-4}$ (Sk. B I, 450): *Frák at Fróþa meyjar fullgólega mólo .. grafvitnes beþ*, der in derselben Strophe auch seine Axt anpreist, die mit dem *meldr Fenjo* verziert sei (vgl. ebenda 3^{5} ff. *Fróþa fóstrsáþ* 'gold'); als Bezeichnung eines Mädchens findet sich bei Rǫgnvaldr kale 15$^{2.4}$ (Sk. B I, 482) der Ausdruck *Fróþa meldrs Bil.* Auffallend ist es, daß in diesen Umschreibungen öfter der Name *Fenja*, dagegen nur éinmal *Menja* erscheint (*Menjo góþ* Sg 51^{4}). Einmal begegnet auch in einer Vísa (X, 3$^{7.8}$) der Ragnars saga (Sk. B I, 260) ein der Sage sonst ganz fremder Name in der Kenning *harþmeldr Hveþno*, den Finnur Jónsson vielleicht mit Recht appellativisch als 'Riesin' faßt: es könnte dann auch hier eine von Fróþes Mägden gemeint sein. — In einer Lausavísa (1) des isländischen Dichters Snǽbjǫrn (Sk. B I, 201) wird der *Grotte* nicht mit König Fróþe, sondern mit der Sage von Hamlet (*Amlóþe*) in Verbindung gesetzt, der den Dünensand als Mehl bezeichnet haben soll (Saxo gramm. ed. Holder 89^{32}; Paul Herrmann, Erläuterungen II [1922] S. 271).

ihrer Schwester Signý, die Königshalle an und lassen Fróþe in den Flammen umkommen. Helge ist der Vater des Hrólfr krake. Ähnlich lautet die Erzählung der Skjǫldunga saga, die aber den Regenn nicht erwähnt und den Mord des Hálfdanr nicht durch Frodo (IV.) — der allerdings auch einen Bruder, den A'le frœkne, umbringt —, sondern durch seinen Sohn Ingjaldus begehen läßt. Noch weiter entfernt sich Saxo von der Hrólfs saga: auch er kennt zwar das Brüderpaar Roe und Helgo und den zweiten als Vater des Hrólfr krake, aber ihr Vater Haldanus (Sohn Frothos I.) ist nicht durch einen Bruder getötet, braucht also nicht gerächt zu werden. Der Brudermörder ist vielmehr der um mehrere hundert Jahre jüngere Frotho V.: dieser wird von den Söhnen des gemeuchelten Haraldus, die bei Saxo die Namen Haraldus und Haldanus führen, in seiner Halle eingeschlossen und verbrannt; daß es sich aber um dieselbe Begebenheit wie in Hrólfs saga und Skjǫld. handelt, beweist zum Überflusse der Name des Retters der beiden Prinzen: Regno. Sǽvill und Signý werden nicht genannt. Von allen diesen Darstellungen weicht die Angabe in Str. 22 unseres Liedes dadurch ab, daß derjenige, der den Mord des Hálfdanr an Fróþe rächt, nicht Helge ist, sondern 'der Sohn und Bruder des Yrsa'. Damit kann natürlich kein anderer gemeint sein als Hrólfr krake, den Helge mit seiner eigenen Tochter Yrsa erzeugt hat. Das Lied hat also entweder die Rachetat des Helge auf dessen Sohn übertragen (was kaum annehmbar ist, da die Vaterrache in den Sagas sonst immer dem Sohne und nicht dem Enkel zufällt),[1] oder dem Dichter galt Hálfdanr, nicht Helge, als Vater und Gatte der Yrsa. Selbstverständlich wird auch das Heer nicht (wie in der Prosa) für 'Mýsingr', sondern als Werkzeug der Rache für Hrólfr krake gemahlen.

Über die Herkunft der Mühle weichen die Angaben der Prosa und die des Liedes voneinander ab. Nach der Prosa (z. 16 ff.) wurden die beiden mächtigen Mühlsteine 'in Dänemark gefunden' und von Hengekjǫptr (d. i. Óþenn: s. unten zur Prosa Z. 20) — der ihnen durch seine Zauberkraft die wunderbare Eigenschaft verlieh — seinem Günstlinge Fróþe verehrt; das Lied (Str. 10. 12) sagt dagegen, daß der gewaltige Felsblock von den Riesinnen im Gebirge losgebrochen und ins Tal hinab-

[1]) **Eine seltsame Ausnahme ist Helge Hjǫrvarþsson, der nach HHv Str. 11 ff. seinen (mütterlichen) Großvater rächt.**

geschleudert wurde, wo die Menschen (*haler*) ihn fanden (und zu Mühlsteinen verarbeiteten) und weiß von Hengekjǫptr nichts. Was nach Fróþes Tode aus der Mühle und den Mägden wurde, das zu erraten hat das Lied dem Leser überlassen: offenbar nahm der Dichter an, daß Grotte mit der Königsburg von den Flammen verzehrt wurde; die Riesinnen haben wohl, was in Str. 20[4] angedeutet zu sein scheint, auf der Seite des Rächers am Kampfe sich beteiligt; ob sie dabei umgekommen sind (Heusler in der Fußnote zu Genzmers Edda I, 177 nimmt an, daß auch sie in dem brennenden Gehöfte ihr Grab fanden) oder ob sie nach wiedererlangter Freiheit ins Riesenland zurückkehrten, ist nicht zu ermitteln. — Die Prosa hat als Schluß eine ätiologische Schiffersage angeflickt (s. die Anm. zur Prosa z. 29 ff.), die erklären sollte, warum das Meer salzig ist, mit der alten Überlieferung von Fróþes Untergang jedoch nichts zu tun hat.

Heimat und Alter des Gedichtes lassen sich mit größerer Sicherheit als bei irgendeinem anderen Eddalied feststellen. Es muß, wie schon Sijmons (Einl. zum Textb. s. CCLXXV) und Axel Olrik auf Grund der eigentümlichen und unverkennbaren Lokalfärbung angenommen haben, in Norwegen entstanden sein — an Island zu denken verbietet schon, wie Finnur Jónsson (Lit. hist.[2] I, 217) bemerkte, die Erwähnung des geschwätzigen Kuckucks (Str. 7), welcher der Fauna dieses Landes fremd ist. — Ausgeschlossen ist es auch, daß ein älteres dänisches Lied in Norwegen übersetzt oder umgearbeitet wurde, da in Dänemark, der Heimat der Sage, Helge als der Vater des in Blutschande erzeugten letzten Sprossen seines Geschlechtes feststand; die Sage wird also auf dem Wege der mündlichen Überlieferung nach Norwegen gelangt sein. Das Alter des Liedes ergibt sich aus Str. 19[2]: aus den isländischen Biographien der norwegischen Könige wissen wir, daß König Hákon der Gute (935—61) den Befehl erlassen hatte, sobald feindliche Schiffe gesichtet würden, an der ganzen Küste entlang, auf Sehweite voneinander entfernt, auf den Bergspitzen Fanale (*vitar*) zu entzünden (Heimskr. I, 198[15] ff.), und diese Einrichtung muß dem Dichter noch als eine bemerkenswerte Neuerung gegolten haben.[1]) Das Lied ist demnach viel-

[1]) Aus späterer Zeit ist die Einrichtung auf den Orkneys bezeugt (Orkn. saga ed. Nordal S. 166[4] ff. 174[22] ff.). Den Hellenen dagegen war schon im Altertum ein solcher Signaldienst bekannt: Aischylos läßt den Agamemnon seine Heimkehr von Ilion durch Leuchtfeuer ankündigen.

leicht noch zu Lebzeiten Hákons, sicher aber vor dem letzten Viertel des 10. Jahrh. verfaßt worden.

Zur Sage vgl. Axel Olrik, Danmarks heltedigtning I, II (Kbh. 1903—10), besonders Bd. I, 144 ff. 278 ff.; II, 269 ff.

Über die Metrik des Gedichtes s. Ark. f. nord. fil. 40 (1924) S. 217—221.

Prosaische Einleitung.

1. *mjǫl Fróþa*, s. o. S. 31 Anm.

Fróþe. Dieser Name begegnet mehrfach in den Genealogien und Verzeichnissen der mythischen dänischen Könige (bei Saxo nicht weniger als sechsmal). Von diesen ist der hier gemeinte Friþ-Fróþe (s. o. S. 30) der bekannteste. Die Sage von diesem mächtigen Friedensfürsten muß weit über Dänemark hinaus bekannt gewesen sein, da noch in dem mhd. Heldenepos (Kudrun, Rabenschlacht, Wolfdietrich) öfter ein *Fruote von Tenemarke*, wenn auch nur als Nebenfigur, auftritt, wie auch die Minnesänger den *milden Fruote* mehrmals erwähnen — Sigeher (Bartsch-Golther, Liederdichter[4] 275) vergleicht König Wazlaw von Böhmen mit Fruote, Salomo und Artus — und in Konrads von Würzburg Engelhart eine Tochter des Fruote, Engeltrût, sogar zu einer Hauptperson geworden ist (s. Haupt, Vorr. zum Engelh. S. XI; A. Olrik, Dansk heltedigtning II, 279 ff.). — Der Name, ursprünglich gewiß nur ein beiname (vgl. *Are fróþe, Sǽmundr fróþe, Styrmer fróþe* usw.) ist auch für historische Personen in Norwegen, seltener in Island, mehrfach bezeugt, s. Lind, Dopnamn 289 ff.

Til þess — sjá 'darauf gibt die folgende Geschichte die Antwort'.

2. *Skjǫldr .. sonr Óþins*, der mythische Ahnherr des dänischen Königsgeschlechtes nach der nordischen Überlieferung (vgl. die Ættartala der Flateyjarbók I, 26). Nach den ags. stammtafeln, die wahrscheinlich das Ursprüngliche bewahrt haben, ist jedoch Scyld (Skjǫldr) der Sohn des Scéaf (altn. *Skaufr), und dieser steht an der Spitze der Königsreihe. Vgl. A. Olrik, a. a. O. II, 249 ff. und Gering, Beowulf[2] S. 100.

4. *Gotland*, vermutlich verkürzt aus *Hreiþgotaland* (Vm 12[3]).



5. *Friþleifr*, ihn nennen auch Arngríms Auszug aus der Skjǫld. saga und die Ættartala der Flat. als Vater des Fróþe; ebenso sind bei Saxo (zweimal!) Frithlevus und Frotho Vater und Sohn: diese vier Figuren (Frithlevus I. — Frotho III. — Frithlevus II. — Frotho IV.) sind jedoch von Scioldus (der nicht mehr als Óþens Sohn, sondern als Enkel des Dan, des Heros eponymos und Begründers der Dynastie, bezeichnet wird) durch elf Generationen getrennt.

6—8. *í þann tíþ — borenn*, vgl. Clemens saga c. 1 (Post. sögur 126[29] = Cod. AM. 645, 4° ed. Larsson 34[12]): *hann* (*Augustus*) *setti friþ of allan heim ok á hans dǫgum var Christus natus í þenna heim.* — Die Datierung, die den Fróþe zu einem Zeitgenossen des Augustus macht, beruht auf der mittelalterlichen Anschauung, daß mit der Geburt Christi eine Periode allgemeinen Friedens anbrach, infolgedessen Augustus (der nach der Beendigung des Bürgerkrieges den Janustempel schließen ließ) im Süden, König Cormac in Irland (Bugge, Helgedigt. 92) und der Dänenkönig Fróþe im Norden die Begründer eines Zeitalters der Wohlfahrt und Sicherheit werden konnten (s. Saxo ed. Müller II, 169).

10—12. *Engi maþr — ránsmaþr.* In irischen Schilderungen der Regierungszeit des Königs Cormac heißt es (Bugge a. a. O.): 'Der var fred og ro og lykke; der var hverken rov eller mord paa den tid .. han (Cormac) gjorde Irland til et forjættelsens land, thi der var der paa hans tid hverken tyveri eller rov eller vold'. Daß das, was das klassische Altertum (vgl. Ovid, Metam. I, 89 ff.) von der *aurea aetas* zu berichten wußte, eingewirkt hat, ist selbstverständlich. — Die Ausdrücke unserer Zeilen sind z. T. aus Str. 6 entlehnt und der Inhalt wiederum ist nahezu wörtlich in die Rímbegla des Björn Jónsson á Skarðsá (AM. 731, 4°) aufgenommen, jedoch durch Zusätze aus der Skjǫld. saga des Arngrímr (Aarb. 1894 S. 106) erweitert (so beginnt die glückliche Zeit nach Arngrímr bereits unter Fróþes Vater, der ursprünglich Leifr hieß und erst später wegen seiner friedlichen Regierung Friþleifr genannt ward).

10. *Fróþa·friþ*, sprichwörtlich geworden, s. HH I, 13[3].

13. *gullhringr — þjóþveg.* Vgl. Arngríms Skjǫld. saga a. a. O.: *Tum etiam vulgo a rapinis et furtis cessatum est, adeo ut in via publica, quae per tesqua Jalangursheide ducebat, jacentem multis annis annulum aureum, cuivis obvium, nemo tolleret.* Nach Saxo (ed. Holder 164[11]. 169[32]) ließ Frotho in Norwegen ein Arm-

band auf einem Felsen (*Frothonis petra*) und in der Vík, einen goldenen Ring an einem Kreuzwege in Jütland aufhängen, und die Annalen von Ryd (Lorenzen, Gammeldanske krøniker S. 77) wissen sogar von drei Ringen zu berichten, die an der Eider, bei Skanør und bei Vordingborg aufgehängt wurden. — Auch von Rollo, dem Eroberer der Normandie, und von König Ælfred dem Großen wird erzählt, daß sie goldene Ringe an offener Straße aufhängen ließen, die jahrelang unberührt blieben, und ähnliches meldet die Sage von Theodorich dem Großen, König Eadwin von Northumberland und dem irischen Könige Brian borumha, s. A. Olrik, Danmarks heltedigtn. II, 269 ff. Vgl. auch den auf dem Acker stehenden goldenen Pflug des Königs Hugon im Rom. de Charlem. p. 12. 13 (GDS² 42).

á Jalangrsheiþi, der Heide bei dem alten Königssitze Jalangr, heute Jællinge, NW. von Vejle.

14. 15. ***Fróþi — nefndr.*** Von dem freundschaftlichen Verkehr der beiden Könige berichtet auch die Yngl. saga c. 11 (Heimskr. I, 24 ff.).

15. ***Fjǫlnir***, ein Sohn des Freyr und der Gerþr (Yngl. saga c. 10 = Heimkskr. I, 23[12]); er fiel, als er einst bei Fróþe in Hleiþr zu Besuch war, in der Trunkenheit in eine gefüllte Metkufe und ertrank (s. Yngl. saga c. 11 = Heimskr. I, 25; Ísl. bók, Anh. II, 1). Denselben Namen, der häufig als Beiname Óþens begegnet (Grm 47³, Rm 18⁴ u. ö.), führte auch ein Bruder des Palnatóke (Flat. I, 153 ff.). Zur Etymologie vgl. A. Noreen, Upsalastudier (1892) S. 198.

16. ***Fenja ok Menja.*** Axel Kock (Ark. 14, 262) erklärt den ersten der beiden reimenden Namen als 'die Entfernerin der Getreidehülsen' (zu schwed. dial. *fanor*, f. pl. 'boss och agnar i säd', finländ. *fanu*, f., pl. *fanur* 'hylsa på hafrekorn'), also als 'die Müllerin' und den zweiten als 'die Sklavin' (zu altn. *man* n.) und diese Deutung ist immerhin plausibler als die von Axel Olrik (Danm. heltedigtn. I, 284), der sie mit 'vandmø' (zu altn. *fen*, got. *fani*) und 'smukkemø, guldmø' (zu altn. *men* n.) übersetzt. Gänzlich abzulehnen ist desselben Gelehrten (aus Sv. Grundtvigs Vorlesungen stammende) natursymbolische Deutung der beiden Riesenmädchen, die er als Personifikationen von zwei Mühlenbächen auffaßt; s. Zs. f. d. Phil. 40, 219 Anm. — Die beiden jütischen Inseln *Fanö* und *Manö*, auf die E. H. Meyer in seiner Germ. mythol. (1891) S. 155 hinweist, haben mit Fenja und Menja

gewiß ebensowenig zu tun wie die ahd. Namen Fanigold und Manigold und das Küchengewächs Mangold, aus dem J. Grimm (Myth.[4] I, 440. II, 1012) Bekanntschaft der Sage in Deutschland folgern wollte.

17. *fannz.* Über den Sing. des vorangestellten Verbums trotz des plural. Subjekts s. Bugge, Fornkv. 413[b]; zur Eyrb. c. 4, 2; Heinzel zu HH. I, 51[6] und Nygaard, Norr. synt. § 66 Anm. 3. 4.

18. 19. *sú náttúra — mól.* Über solche Wundermühlen, die auf Befehl des Besitzers mahlen müssen, was er verlangt, s. J. Grimm, Myth.[4] II, 661 Anm. 3; Uhland, Schriften III, 238 ff. 339. IV, 34; F. Liebrecht, Zur Volksk. 302 ff.; R. Köhler, Kl. Schr. III, 219; Jens Kamp, Danske folkeæventyr S. 20; Kristensen, Jyske folkeminder 5, 212; Löwis of Menar, Liv. Märchen Nr. 90; Feilberg, Ordb. II, 345 b[42] ff. IV, 191 a[52]. 284 a[17]. Volkslieder singen von Mühlen, die nur Zimmet, Muskat und Nelken mahlen (DgFV Nr. 258 A Str. 17. VI S. 337) usw. Weitere Literatur bei Heinzel z. St. und Bolte-Polívka II, 439.

19. *kvern* (got. *qaírnus*), ursprünglich nur 'Mühlstein'; die ganze Maschine, zu der zwei solcher Steine gehörten, wurde anfangs nur durch den Plur. bezeichnet. Näheres über die altgerman. Handmühle im Komm. zu Ls 44[4] und E. Schnippel, Zs. f. d. Alt. 61, 41 ff.

Grotti 'Zermalmer'; der Vokal ist als kurz anzusetzen wegen norweg. *grotte* 'axelblok i en møllesten', *grotta* 'rette paa axelblokken i en kvern, udvide den ved kiler' (Aasen 246[a]), fær. shetl. *grotti* 'nav i kværn-eller møllesten' (Jakobsen, Ordbog over det norr. sprog på Shetland 256[b]), jüt. *grutte* 'brække korn pa møllen' (Feilberg, Ordb. I, 493[b]). — Zur Etymol. vgl. Noreen, Urgerm. Lautl. 188.

20. *Hengikjǫptr* 'Mann mit herabhängendem Unterkiefer'. Da in einer þula der Sn. Edda (Sk. B I, 673 Str. 4[6]) derselbe Name (*Hengikjǫptr*, v. l. *-kæptr*) unter den Óþens heite erscheint, ist es wahrscheinlich, daß in der alten Sage der Gott unter diesem Decknamen eingeführt ward (s. oben S. 32). Wie er zu diesem seltsamen Beinamen gekommen ist, bleibt allerdings dunkel. — Der entsprechende weibliche Name *Hengikjapta* (v. l. *-kepta*) findet sich in einer anderen þula (Sk. B I, 659, Str. 2[2]) unter den trollkvenna heiti und in einem Fragment des Þorbjǫrn dísarskáld (Sk. B I, 135) in der Form *Hengjankjapta* in einer Aufzählung der von Þórr erschlagenen Riesenweiber.

24. *meþan .. ljóþ mátti kveþa.* Heinzel verweist hierzu auf Vatnsd. c. 26, 1. 2. Þorsteinn Ingimundarson gibt seinem Hirten den Auftrag: *fár þú í A's ok drep á dyrr ok hygg at, hversu skjótt er til hurþar gengit, ok kveþ meþan vísu,* und dieser verfährt dementsprechend: *sauþamaþr .. kom í A's ok drap á dyrr, ok var eigi fyrr til gengit, en hann hafþi kveþit tólf vísur.*

þá kvæþi þær ljóþ. In der Heimskringla (III, 373[15] ff.) wird berichtet, daß König Sigurþr munnr durch den schönen Gesang einer die Mühle drehenden Magd auf dieselbe aufmerksam wurde, die ihm später den nachmaligen König Hákon herþibreiþr gebar. — Über moderne Mahllieder aus Finland s. K. Burdach, Zs. f. d. Alt. 27, 346; über Mahllieder bei verschiedenen Völkern K. Bücher, Arbeit und Rhythmus[2] (1899) S. 60 ff.

26. 27. *sækonungr er Mýsingr hét,* s. oben S. 30 ff. Der Name findet sich sonst nur noch in den nafnaþulur der Sn. Edda unter den sækonunga heiti (Sk. B I, 657 Str. III, 1[4]; 658 Str. IVa, 3[2]).

27. *drap hann Fróþa.* Das stimmt nicht zu der Darstellung des Liedes (Str. 22), nach welchem Fróþe durch Hrólfr krake, den Rächer seines von jenem ermordeten Vaters, erschlagen wird, s. oben S. 32.

29 ff. *baþ þær mala salt* usw. Der Schluß enthält, wie schon oben S. 33 bemerkt wurde, eine alte Schiffersage, welche erzählte, daß das Meer durch die Ladung eines gesunkenen Schiffes salzig geworden sei. Auf den Orkneys hat Jakob Jakobsen noch dunkle Erinnerungen an eine solche Sage vorgefunden (A. Olrik, Danm. heltedigtn. I, 288), die von einem Meerstrudel (*Svelki*, vgl. *svelgr* Z. 32) berichtete, der von einer im Meere versunkenen, salzmahlenden Mühle herrühren soll, und die Erzähler hatten auch noch die nicht mehr verstandenen Worte *Grottifenni* und *Grottimeni* im Gedächtnis behalten, die erklärt haben sollen, wie die Mühle dorthin gekommen sei. Auf den britannischen Ursprung der Sage deutet auch die Lokalisation in der kürzeren Fassung unserer Prosa, wo angegeben wird, daß die Schiffe des 'Mýsingr' im Petlandsfjǫrþr (zwischen den Orkneys und Shetland) versanken. Ähnliche Sagen hat A. Olrik (Danm. heltedigtn. I, 292 ff.) auch von der ostfriesischen Küste (Leer) und aus der Bretagne beigebracht.

32. *kvernaraugat,* das Loch im Zentrum der kreisrunden Mühlsteine; das Kompos. ist altnordisch sonst nicht bezeugt, vgl.

jedoch norweg. *kvernauga* und Haralds s. hárf. c. 40 (Heimskr. I, 159[11] ff.): *Aþalsteinn konungr gaf Hákoni sverþ . . þar hjó Hákon meþ kvernstein til augans, þat var síþan kallat Kvernbítr.*

33. *sær saltr*, vgl. *saltr ǽger*, Þjóþolfr Arn., lausav. 8[3] (Sk. B I, 349).

Lied.

1[1] = 16[1].

1[2]. *framvísar.* Daß die Riesinnen der Zukunft kundig sind, beweisen ihre Weissagungen Str. 19. 20. 22. Auch der Riese Vafþrúþner erweist sich in seinem Zwiegespräche mit Óþenn als Kenner der künftigen Dinge (Vm 44 ff.), und noch andere Thursen erscheinen im Besitze geheimnisvoller Weisheit: Fáfner (*alz þik fróþan kveþa ok vel mart vita*) Fm 12[1]. 14[1], Vagnopthus bei Saxo (ed. Holder) 27[9] ff. u. a.

1[4]. *at mane hafþar*, derselbe Ausdruck wiederholt sich unten Str. 16[2].

2[1]. *lúþr*, das Holzgestell, auf dem die beiden Mühlsteine lagen. Beweglich war nur der obere durch eine in ihm befestigte Stange (*mǫndoll, mǫndoltré*), deren anderes Ende in einem Loche, das in einem Deckbalken des Mahlraumes eingebohrt war, sich drehte.[1]) Noch primitiver war die Einrichtung, daß der *mǫndoll* durch einen in dem oberen Steine befestigten Ring gesteckt wurde. Die den Stein in Bewegung setzende Magd mußte beständig im Kreise um die Mühle herumgehen. Vgl. M. Heyne, Deutsche Hausaltertümer I, 44. II, 257 ff.

2[2]. *grea* ist wohl der sw. gen. sg. n. eines adj. *grjár*, von dem unten 10[1] noch einmal dieselbe Form (als sw. dat. sg. n.) begegnet, während es sonst im Altnord. nicht vorkommt.[2]) Nach Bugge (Fornkv. 442[a]) ist es identisch mit alts. mhd. *grîs* (*grîs : grjár = ísarn : jarn*); nach Noreen[3] § 127[b], b[2] eine nur in den obliquen Kasus auftretende Nebenform von *grár*, urnord.

---

[1]) So bei der im Provinzialmuseum in Lund ausgestellten Handmühle eines schonischen Bauernhauses (Zs. f. d. Phil. 40, 290 Anm.), die gewiß uralte Vorbilder hatte; vgl. die Abbildung und Beschreibung einer sehr ähnlichen Mühle von Klokkergaarden, Falster, in Danmarks folkeminder II (1909) S. 30 ff.

[2]) Die Konjektur *ǫsku grjá* statt des handschriftl. *ǫsku grua*, *ǫsgrua* in den Heiþreks gátur 29[2] (Edd. min. 117 = Sk. B II, 242 Str. 14) hat Bugge selbst wieder aufgegeben (Norr. skr. 257. 359).

*grāwuʀ (in der 4. Auflage ist der Passus gestrichen). Sehr unwahrscheinlich ist die neuerdings von Finnur Jónsson (Lex. poet.[2] S. 204[a]) ausgesprochene Vermutung, daß man es mit Formen eines Subst. *gréi zu tun habe. — Das attributive Adj. tritt häufig, namentlich wenn es sich um ein ständiges oder besonders charakteristisches Attribut handelt, auch ohne den bestimmten Artikel neben das Nomen, vgl. z. B. unten 4[1]. 12[3] *snúþga steine*, 12[4] *hǫfga halle*.

beiddar, vortreffliche Konjektur von Bugge statt des hsl. *beiddo*.

2[3.4]. **hét—ambátta** 'er gönnte den Mägden nicht eher eine (kurze) Rast und Erholung, als bis sie durch einen munteren Sang ihn erfreut hatten'. — *hljómr* in der Edda nur hier, aber bei den Skalden und in der Prosa mehrfach bezeugt.

3[1]. **Þǽr—þǫgnhorfennar** 'sie ließen den Lärm der niemals schweigenden (Mühle) erdröhnen'. Die Zeile ist vermutlich verderbt, da ein st. Verbum **þjóla* oder **þúla* (prt. **þaul*) sonst nirgends sich findet, aber die vorgeschlagenen Emendierungen (s. die Note in meiner Handausgabe) befriedigen nicht.

þǫgnhorfenn ist ἅπ. λεγ., vgl. Ausdrücke wie *dǫ́þom horfenn* Grettiss. Str. 35[7] (Sk. B II, 469 Str. 27), *heillom horfenn* Vatnsd. c. 29, 22, Grettiss. c. 78, 13, *vaþen at vilja* Hm 4[3], *afle gengenn* Br 17[4]. — Daß ein Adj. allein als kenning verwendet wird, ist sehr selten (vgl. *en kvistskǿþa* Hm 4[4]), und man darf vielleicht annehmen, daß in der verlorenen 2. Zeile das zugehörige Nomen (*kvernar*) gestanden hat. Erwägung verdient aber auch die erst kürzlich von E. A. Kock (Not. norr. § 69) vorgeschlagene Emendation: *Þǽr þyt þuto — þǫgn horfen vas —* 'sie erregten Lärm (wörtl.: sie lärmten Lärm), mit der Stille war es vorbei'. Zu *þyt þuto* vergleicht Kock Ausdrücke wie *syngva sǫng, leika leik* usw. (Nygaard, Norr. synt. § 91).

3[3]. **leggja** 'einrichten, für den Gebrauch instand setzen' oder 'in die richtige Lage bringen' (so Finnur Jónsson, Lex. poet.[2]). Vgl. *leggja afla* Vsp 7[3].

lúþra, über den Plur. s. den Komm. zu Vkv 19[7].

léttom steinom 'heben wir die Steine empor' (um sie auf den *lúþr* zu legen?). Ob die Erklärung richtig ist, bleibt zweifelhaft, da wir über die technischen Ausdrücke für den Betrieb der Mühle nicht unterrichtet sind; es ist auch kaum anzunehmen, daß das Gestell vor dem Beginne des Mahlens

immer von neuem aufgerichtet ward. Die Übersetzung Genzmers: ‘Still nun stehe Stein und Mühle’ ist jedoch keinesfalls möglich. Ob zu ändern ist: *léttom lúþre, leggjom steina?*

4^{1}. *Sungo ok slungo.* Über die ‘endreimenden Zwillingsformeln’ in der Edda s. Sijmons in der Einleitung zum Textbande s. CCVII.

slungo snúþga steine, s. unten 12^{3}: *sløngþom vit snúþga steine.* Das Adj. ist selten; öfter findet sich nur der adverbial gebrauchte Akk. sg. n. *snúþegt* ‘schnell’.

4^{2}. *man flest* ‘der größte Teil des Gesindes, die meisten Sklaven’, s. den Komm. zu Grm 15^{3}.

sofnaþe. Das ‘in Schlaf singen’ ist hier ein blindes Motiv; anderwärts hat es einen bestimmten Zweck, z. B. DgF VI Nr. 383, wo der auf Lindholm gefangene Hr. Verner die Schloßherrin durch ein Lied einschläfert, worauf er sich der Schlüssel bemächtigt und entflieht.

4^{3}. *melds* ist in *meldrs* zu ändern, da das *r* zum Wortstamme gehört (vgl. 24^{2} den Dat. *meldre*). Die richtige Form ist an unserer Stelle durch die Utrechter Hs. (T) überliefert; der ältere Gen. *meldrar* steht, durch das Metrum gesichert, in einer Lausavisa (24^{5}) des Þormóþr Kolbr. (Sk. B I, 266).

4^{4}. Die fehlende Zeile kann auch hinter 2 ausgefallen sein.

5^{1}. *mǫlom alsǽlan.* Zu ergänzen ist nicht *auþ*, auch nicht *meldr* (wie E. A. Kock, Not. norr. § 70 vorschlug), sondern *Fróþa*: ‘machen wir F. durch unser Mahlen vollkommen glücklich’. — *alsǽll* (in der Edda nur hier) steht auch in den Heil. anda visor 11^{4} (Sk. B II, 178) und Homil. (isl.) 29^{31}.

5^{2}. *mǫlom*, das von Sijmons ergänzt wurde, steht tatsächlich in der Utrechter Hs. (T), aber vor *fjǫlþ*, und nur diese Wortfolge ergibt einen völlig korrekten Vers (Ark. 40, 218).

fegenslúþre, ἅπ. λεγ., vgl. *fegensdagr* ‘Glückstag’ Sólarlj. 82^{3} (Sk. B I, 648), *fegensmorgenn* Einarr Skúlas. Sig. dr. 3^{8} (Sk. B I, 423), *Fegensbrekka* ‘Glückshügel’ (von dem sich dem Pilger die Aussicht auf das Ziel der Wallfahrt eröffnet) Sverr. s. ed. Indrebø 39^{10} usw.

$5^{3.4}$. *hann*, das die Verse überfüllt, ist wohl an allen drei Stellen zu streichen.

á dúne, das Subst. in der Edda nur hier. Vgl. Ágrip 6^{17}: *tigna ehn á dúni ok á guþvefi.*

6. Vgl. die einl. Prosa Z. 10—12 und Skjǫld. saga c. 3 (Aarb. 1894 S. 106): *hujus (Frodonis) tempora pax et quies publica coronabat, ut nullus ne patris quidem interfectorem laedere vel ulcisci fas sibi duceret.*

6[1]. ***hér — granda***, vgl. Flat. I, 54[18]: *var þar* (unter der Herrschaft des Königs Hákon góþe) *friþr góþr meþ bóndum ok kaupmǫnnum, svá at engi grandaþi ǫþrum né annars fé.*

6[2]. ***til bǫls bua*** 'etwas unternehmen um jmd. zu schädigen'. ***til bana orka*** (*ehm*) 'jmd. nach dem Leben trachten'.

6[3.4]. ***né .. því .. þót*** 'auch nicht in dem Falle, daß' ...

6[3]. ***hǫggva hvǫsso sverþe***, s. den Komm. zu Grp 15[3].

7[1]. Daß hier eine Lücke angesetzt werden muß, ist klar, aber es ist vielleicht mehr als eine Zeile ausgefallen. Die von Grundtvig nach 17[1] ergänzte (metrisch nicht einwandfreie) Zeile, die auch Þorleifr Jónsson in seinen Text (Sn. Edda S. 127) aufnahm (*hendr léto hvílask, hall of standa*) stellt nur notdürftig einen Zusammenhang her.

7[2]. ***en — fyrra***, vgl. Od 7[4]: *svát hón etke kvaþ orþ et fyrra.*

7[3]. Der Text, den die beiden Hss. bieten: *sofeþ eige þit* (*it* T) *né of sal gaukar* ist unverständlich und ohne Zweifel verderbt. Heinzels Vorschlag: *sofeþ eige þit an of slá gaukar* ist unmöglich, da vor *an* ein Kompar. nicht fehlen darf; auch ist *slá*, wie der Emendator selbst zugibt, vom 'Schlagen' der Vögel sonst nicht nachgewiesen. In dem Text Ettmüllers (*sofeþ eige lengr* | *an salar gaukr*) ist der Sing. *gaukr* des Metrums wegen unzulässig (schon Svbj. Egilsson schrieb *salgaukar*);[1]) auch ist die kenning *salar gaukr* 'Hahn' ohne Analogie und die Forderung, nicht länger zu schlafen als die Hähne, keine übertriebene Zumutung. Finnur Jónsson schreibt: *sofeþ eige lengr* (*meir* in der isl. Ausg.) | *an of sal gaukar* (und so auch Sijmons, der jedoch die Worte *of sal* als korrumpiert ansieht), aber der Kuckuck ist ein scheuer Waldvogel, der sich nicht in die Nähe der Wohnungen wagt; der Fünfsilbler E. A. Kocks (Not. norr. § 71): *sofeþ eige síþur* | *an of sal gaukar* ist noch weniger annehmbar. Bj. M. Ólsen vermutete (briefl.) in *gaukar* ein Verbum (das übrigens im opt. stehen müßte): 'ikke længere end det

[1]) Noreen, der im 2. Gliede dieses Kompositums das got. *gajuka* wiederzufinden glaubte (Ant. tidskr. f. Sver. 11, 4, 28) übersetzt es durch 'salskamerater', was natürlich unbedingt abzulehnen ist.

kukker over salen' — aber was soll man sich unter dem 'det' denken? Wenn es einmal auch im Nord. ein dem got. *silan* (nur in *anasilan* Marc. 4, 39), lat. *silere* entsprechendes Synonym von *þegja* gab, zu dem Grienberger (Unters. 23) altn. *sil*, n. 'ruhiges Wasser in einem Flusse zwischen zwei Wasserfällen' stellen wollte, so wäre die Emendation: s*ofeþ eige lengr* | *an* (*of*) *sile gaukar* denkbar. Im Anschluß an die Prosa (Z. 23) schrieb ich: *sofeþ þeyge*[1]) *lengr* | *an þege gaukar*, was dem Sinne und dem Metrum genügt, aber es ist zuzugeben, daß die Entstehung der Korruptel schwer begreiflich ist. Übrigens wäre auch zu erwägen, ob nicht Grundtvigs Einfall (*an Salgofner*) das Richtige getroffen hat: der wachsame Valhǫllhahn durfte sich gewiß nur einen kurzen Schlaf gönnen — aber wahrscheinlicher ist es doch, daß im Liedtexte etwas stand, das der Paraphrase der Prosa genau entsprach.

7⁴. ***svá—kveþak***, s. zur einl. Prosa Z. 24. — *svá* (nur den Vers füllend) kann hier vielleicht durch 'auch' oder 'etwa' wiedergegeben werden, vgl. Arngríms Guþm. dr. 7⁴ (Sk. B II, 373): *bǫggja handa bót þiggjande eþa svá fóta.* Neckels Lesung (*eþa lengr an svát* | *ljóþ eitt kveþak* ist nicht annehmbar, da die Konj. *svát* von dem Satze, den sie einleitet, niemals durch die Zäsur getrennt ist.

8¹. *Vastat—þik* 'du warst nicht genügend klug, um deinen eigenen Vorteil wahrzunehmen'; vgl. Hǫv 102²: *sviþr of sik.*

8². ***málvinr***, s. den Komm. zu Gþr I, 19².

8³·⁴. ***kaust—spurþer*** 'du berücksichtigtest nur ihre Stärke und äußere Erscheinung, kümmertest dich aber nicht um ihre Abstammung (die es ihnen unmöglich machen mußte, sich zur Sklavenarbeit erniedrigen zu lassen)'. Sage und Märchen haben ein besonderes Mitleid mit versklavten Königskindern: Ólafr Tryggvason in Rußland, die irische Königstochter Melkorka in Island (Laxd.), Kûdrûn in der Normandie, KHM Nr. 89 usw.

9. Die Riesin zählt ihre Ahnen auf, von denen zwei zu den aus der Göttersage bekannten jǫtnar gehören.

9¹. ***Hrungner*** 'der Lärmer' (Ark. 35, 307), der von Þórr getötete Riese (Sn. E. I, 270 ff.), worauf auch Hrbl 15¹, Ls 61³.

¹) *þvíge*, das in der 2. und 3. Bearbeitung von Hildebrands Edda stand, und *an* würden sich gegenseitig ausschließen.

63[3], Sd 15[3]; Ragn. dr. 17[3] (Sk. B I, 4); Haustl. 15[8] (Sk. B I, 17) angespielt wird. Hym 16[1] ist *Hrungnes spjalle* eine Umschreibung für 'Riese'. Vgl. auch die skaldischen kenningar für 'Schild': *þrúþar þjófs ilja blaþ* Ragn. dr. 1[3. 4] (Sk. B I, 1); *stallr Hrungnes fóta* Kormakr, lv. 14[1. 2] (Sk. B I, 73); *þilja Hrungnes ilja* Háttat. 30[4] (Sk. B II, 69). Nach einem Fragm. in AM. 162 b fol. (Sn. E. II, 636[11]) führte auch ein Sohn Óþens denselben Namen, und als Beiname des Þorsteinn Molda-Gnúpsson erscheint das Wort Landn. (1900) S. 214[24] (Aarb. 1907 S. 300).

hans faþer, der Name von Hrungners Vater wird nirgends genannt.

9[2]. ***Þjaze***, s. zu Hrbl 19[4].

9[3]. ***Iþe*** (der Vokal ist sicher kurz) 'der Geschäftige', nach Skáldsk. c. 58 (Sn. E. I, 214[20]) ein Bruder des Þjaze, aufgeführt in den þulur der Sn. Edda unter den jǫtna heiti (Sk. B I, 658 Str. 14). Mehrmals findet sich der Name in den skaldischen kenningar für 'Gold': *Iþja glysmǫl* Bjarkam. 5[8] (Sk. B I, 171), *Iþja orþ* in einem anonymen Fragment des 12. Jahrh. (Sk. B I, 601), *Iþja galdr* in einer unechten vísa (3[2. 4]) der Njála (Sk. B I, 604), *Iþja mál* Friðþj. rímur I, 21[3] (Finnur Jónsson, Rímnasafn I, 414). In Eilífs Þórsdr. 2[4. 8] ist *garþvitjoþr Iþja* eine Bezeichnung des Þórr.

Ǫrner: die richtige Schreibung ist doch wohl *Aurner*, da die Hss. fast immer *a*ͅ oder *au* haben und der Name vermutlich mit Konr. Gíslason (Aarb. 1868 S. 365) von *aurr* 'Schutt, Geröll' herzuleiten ist. Er findet sich in den þulur der Sn. Edda unter den jǫtna heiti (Sk. B I, 659 Str. 4[7]) und außerdem nur noch zweimal in skaldischen kenningar: *brúþr Aurnes jóþa* 'Riesin' in einer draumvísa des 11. Jahrh. (Sk. B I, 400); *ilflet Aurnes spjalla* 'Schild' in Sturlas Hák. kv. 19[7. 8] (Sk. B II, 122).

9[4]. ***bréþr bergrisa*** bedeutet nichts anderes als *jǫtnar*. — Das Wort *bergrise* (das unten 10[3] und 24[1] wieder gebraucht ist) findet sich in der Edda sonst nicht und ist außerdem nur noch zweimal in anderen Dichtungen nachgewiesen: in einer anonymen vísa des 10. Jahrh. (Sk. B I, 172 Str. 7[3]), wo die kenning *himenn bergrisa* (d. i. 'Gebirge'?) begegnet, und in der Buslubœn 8[3] (Sk. B II, 352), wo die *bergrisar* neben den *hrímþursar* genannt sind, also von diesen doch wohl unterschieden werden sollen (ebenso mehrmals in der Gylfaginning (Sn. E. I, 72[7]. 90[4]. 176[24]).

Ebda. 120[11] wird von Aurboþa, der Mutter der Gerþr, gesagt, daß sie aus dem Geschlechte der *bergrisar* stammte.

þeim erom bornar 'diesem Geschlechte sind wir entsprossen'. Die Worte sagen nicht, daß die beiden Riesinnen verschiedene Väter hatten; man wird vielmehr aus den reimenden Namen schließen dürfen, daß sie dem Dichter als Schwestern galten.

10[1]. *grea*, s. zu 2[1].

10[2] variiert nur den Inhalt von Z. 1.

10[4]. Der überlieferte Text: *ef visse vitt* (so r, *vit* T) *vǽtr til hennar* wird doch beizubehalten und Bugges Erklärung (bei Gjessing, Den ældre Edda S. 119 Anm.) als die plausibelste anzuerkennen sein: 'hvis trolddom (*vitt*) ikke henhørte til hende', denn nur durch die Zauberkunde, die ihnen neben der prophetischen Begabung (s. zu 1[2]) eigen gewesen sein muß, waren die Riesinnen dazu befähigt, statt des ihnen aufgetragenen Goldes wider Fróþe ein feindliches Heer zu mahlen. Unzulässig scheint es jedoch, daß die Negation in der Zeile den stärksten Akzent (den Hauptstab) trägt, daher eine Umstellung (*ef visse vǽtr | vitt til hennar*) vorzunehmen sein wird. Über *vitt* 'Zauberei' s. zu Ls 24[2], über *vita til* 'angehören' die prosaischen Belege bei Fritzner III, 996[b] s. v. *vita*, 4. — Gegen den Vorschlag von Sijmons: *ef visser þú | vǽtr til hennar* ist einzuwenden, daß die von ihm vermutete 'Brachylogie' kaum irgendwo ein Analogon findet, vor allem aber, daß *vǽtr*, das als Negation häufig bezeugt ist, in der indefiniten Bedeutung sich sonst nicht nachweisen läßt (Svbj. Egilsson und Fritzner geben unsere Stelle als einzigen Beleg!). Meine Änderung (Handausg.[4]): *ef mǫttr visset | mǽtr til hennar* wäre demnach auch überflüssig. Die neueste Erklärung von E. A. Kock (Not. norr. § 72) stimmt dem Sinne nach mit der von Bugge (die er nicht erwähnt) nahezu völlig überein; er zieht jedoch *hennar* zu *vitt* und betrachtet *til* als Adverb, konstruiert also: *ef vitt hennar visse vǽtr til* 'om hennes trolleri ej vore med i spillet'. Daß das vor *hennar* stehende *til* nicht als Präpos. zu verstehen sei, wird sich aber niemand einreden lassen.

11[1]. *Vér* wird mit Sijmons in *Vit* zu ändern sein (s. 13[1]).

vetr nío, über die typische Neunzahl s. den Komm. zu Hǫv 138[2]. — Bugges Einfall (Studier S. 491 Anm. 1), ob nicht *vǽtr nío* 'neun Wesen' zu lesen sei, erledigt sich durch den Hinweis auf Ls 23[3]. Wo sollten auch die *bergrisa dǿtr* anders aufgezogen sein, als im Innern der Berge?

leikor 'Spielgefährtinnen', s. zu Alv 16[2].

11[3]. *stóþom — megenverkom* 'beteiligten uns an Kraftleistungen'. Das Nomen, in der Edda nur hier, findet sich sonst nur noch einmal in den Heil. anda vísor 13[8] (Sk. B II, 178) in der Bedeutung 'Wundertaten'.

11[4]. *fórþom — staþ*, vgl. die upländische Runeninschrift von Långgarn (Liljegren Nr. 675; Antiqv. tidskr. f. Sverige 10, 1, 127): *Veþraldi lét ór Langgarni stæin allmikinn ór staþi fóra* und Þjalar-Jóns saga (Reykj. 1857) 8[13] fg.: *Ek hefi fœrt niþr stór brot meþ viþum ok sigum á aþra endana ... ok fœrt svá stór bjǫrg ór staþ.*

sjalfar 'mit eigener Kraft, ohne fremde Hilfe'.

setberg 'Berg mit einer Einsenkung', einem 'Sattel', wodurch er zu einem Sitz (für Riesen) sich eignet. Ein *setberg* schiebt der Riese Skrýmer, als Þórr mit dem Hammer nach ihm schlägt, als Schutzwehr vor sich (Gylfag. c. 47 = Sn. E. I, 162[22]). Berge dieses Namens finden sich in Norwegen und Island (siehe Fritzner s. v.; Kålund, Hist.-topogr. beskrivelse af Island I, 428. II, 390). Das Wort, in der Edda nur hier, begegnet ein paarmal in skaldischen kenningar: *setbergs bǫnd* 'Riesen' in einem Fragm. des Eilífr Guþrúnarson (Sk. B I, 144); *linna setberg* 'Gold' bei Eyjólfr dáþaskáld, Bandadr. 3[2.4] (Sk. B I, 191).

12[1]. *garþ risa*, vielleicht nur eine Umschreibung für 'Gebirge, Berg'; *of garþ risa* 'bergabwärts'; vgl. E. A. Kock, Ark. 37, 134.

12[2]. *fór skjalfande*, diese ungeschickte Umschreibung paßt nicht zum Stile des Gedichtes, auch ist die Alliteration auf dem bedeutungslosen Verbum befremdlich (Ark. 40, 219 § 9); daher schrieb ich in meiner Handausg.[4] *forn skjalfaþe*, vgl. Hym 25[2]: *fór en forna fǫld ǫll saman.*

12[3]. *slengþom — steine*, vgl. 4[1]. Der *snúþge steinn*, von dem dort und hier die Rede ist, ist natürlich ein und derselbe; nur ist an unserer Stelle der noch unbearbeitete Felsblock gemeint, den die Riesinnen aus dem Berge losgebrochen und ins Tal geschleudert hatten, wo die Menschen (*haler* Z. 4) ihn fanden und zu den zwei *kvernar* verarbeiteten (s. oben S. 32 fg.).

hǫfga halle, Variation von Z. 3[b]. Der Ausdruck kehrt 23[1] noch einmal wieder. *hǫfogr* findet sich in der Edda sonst nur noch Vkv 13[3] in der Verbindung *hǫfgar nauþer*. Vgl. auch *hǫfgan malm* bei Sighvatr, lv. 16[3] (Sk. B I, 250).

13—15. Daß die Riesinnen in diesen drei Strophen als Walküren auftreten, widerspricht allem, was sonst von den *skjaldmeyjar Óþens* berichtet wird; wir haben es daher gewiß mit einer Interpolation zu tun. Niemand würde eine Lücke empfinden, wenn die Strophen fehlten. Auf die sicher verderbte Zeile 20[4] wird man sich nicht berufen dürfen.

13[2]. ***framvísar tvær***, dieselbe Halbzeile auch 1[2a].

í folk stigom, in derselben Bedeutung *í folk ganga* in einer lausavísa (2[4]) Ólafs des Heiligen (Sk. B I, 210), *í folk vaþa* Darr. ljóþ 4[6] (Sk. B I, 390).

13[3]. ***sneiddom brynjor*** (besser wäre: *br. sneiddom*), Änderung von Bugge statt des handschriftlichen *beittom* (*beiddom* r) *bjǫrno*. Die Emendation würde als zu kühn zu beanstanden sein, wenn nicht die Langzeile *brynjor sneiddom ok brutom skjǫldo* im Víkars bálkr 10[7.8] (Edd. min. 40 = Sk. B II, 346) sich wiederfände, von wo sie vermutlich der Interpolator entlehnt hat. Vgl. jedoch auch Heinzel zu HH II, 8[5], der die Wendung *beita bjǫrno* als 'figürlichen Ausdruck für einen gefährlichen Kampf mit menschlichen Gegnern' faßt. Gegen E. A. Kock (Not. norr. § 73), der die handschriftliche Überlieferung zu retten sucht, ist zu sagen, daß *beiþa* in der Bedeutung 'betvinga' ('bezwingen, überwinden') nirgends bezeugt ist.

13[4]. ***gengom—liþ***, vgl. Þorkell Gíslason, Búadr. 8[1.4] (Sk. B I, 537): *Bua frák greitt ganga . . . gegnom liþ þeira*; Vell. 28[1.4] (Sk. B I, 122): *vasat í gegn . . gengelegt at ganga . . her þeira*; Stúfr blinde 8[1] fg. (Sk. B I, 374): (*Haraldr*) *gekk sem vind . . í gegnom glaþr orrosto*; Þorkell hamarsk., Magn. dr. 5[5.8] (Sk. B I, 408): *sótte . . Magnús í liþ gegnom.*

gráserkjaþr ist ἅπ. λεγ.; zu *gráserkjat liþ* vgl. Merl. spǫ́ II, 46[4] (Sk. B II, 33): *hringserkjat liþ.*

14[1]. ***steypþom stille***, vgl. Vetrliþe, lv. 3 (Sk. B I, 127): *steypþer Starkeþe*; Sturla, Hák. fl. 3[1] (Sk. B II, 132): (*Hákon*) *sás hersom steypa vilde.*

studdom annan, vgl. Háttalyk. 36a[7.8] (Sk. B I, 505): *fylke studdo fróþan sygnskar þjóþer.*

14[2–4]. ***Gotþorme . . Knue.*** Ob der Dichter bestimmte Personen, die diese Namen in der Sage oder Geschichte geführt haben, im Sinne gehabt hat, ist höchst zweifelhaft. Heinzel dachte an die beiden Könige Gormr gamle und Gnúpa, die im 10. Jahrh. in Schleswig miteinander kämpften, wobei der letztere

den Tod fand (s. Wimmer, DR I, 71 fg., Lis Jacobsen, håndudg. S. 94 fg.); aber die Formen Gnúpa und Knúe weichen zu erheblich voneinander ab, um für identisch gelten zu können. Wahrscheinlich sind die Namen ganz willkürlich gewählt; der zweite (ursprünglich wohl ein Beiname: *knúe* 'Knöchel') begegnet nur noch in einer Strophe der Ǫrvar-Odds saga (Sk. B II, 316 Str. 5[6]).

Die Lücke ist gewiß richtig zwischen Z. 2 und 4 angesetzt; Grundtvig läßt 4 auf 2 folgen und nimmt Verlust der letzten Zeile an (seine Ergänzung: *urþom þá haptar ok hernumnar*, die auch Þorleifr Jónsson in seinen Text aufnahm, ist metrisch bedenklich und ohne jede Gewähr).

14[4]. *vasa kyrrseta* 'es gab nicht eher Frieden'. Das Nomen, in der Edda nur hier, findet sich in der Poesie sonst nur noch bei Óttarr svarte, Knútsdr. 3[4] (Sk. B I, 273): *hykkat, þengell! þekþosk þik kyrrseto mikla*; in der Prosa ist es öfter belegt.

áþr Knue felle, vgl. Gísl Illugason, Erfekv. 13[5] fg. (Sk. B I, 412): *stukko af alme þeims jǫforr sveigþe hvítmýlingar, áþr Huge felle* (Neckel, Beitr. zur Eddaforsch. 423, wo auch darauf hingewiesen wird, daß dieselbe Formel sich mehrmals in den Krǫkomǫl findet: 5[3.4]. 6[8]. 7[3.4]. 10[3]. 20[8] = Sk. B I, 650 ff.).

15[1]. *Fram—missere* 'das (diese kriegerische Tätigkeit) setzten wir in den folgenden Halbjahren fort'.

15[2]. *at—vǫrom* wird allgemein erklärt: 'daß wir uns durch unsere Kämpfe bekannt machten'. Bedenklich ist jedoch, daß das Neutr. *kapp* sonst immer nur im Sing. gebraucht wird und nie etwas anderes bedeutet als 'Eifer'. Es wird daher vielleicht das eine *at* zu streichen und *kǫppom* als Dat. Plur. von *kappe*, m. zu fassen sein: 'daß wir den Helden bekannt wurden'.

15[3]. *skorþom.* Das besonders in der Prosa häufige Wort (*skora tré* u. a.) in der Edda nur hier. Vgl. z. St. Sighvatr, Erfedr. 6[1] fg. (Sk. B I, 240): *hvǫssom hundmǫrgom lét grundar vǫrþr meþ vǫpnom skorþa víkingom skor.*

15[4]. *brand ruþom*, vgl. Þorleifr jarlask., Sveinsdr. Z. 3. 4 (Sk. B I, 133): *Jóta gramr .. rauþ branda*; Þjóþolfr Arn., Magn. fl. 25[5] (Sk. B I, 338): *brand rauþ buþlungr Þrénda*; Steinn Herd., Ól. dr. 8[6.7] (Sk. B I, 380): *branda ruþo fyrþar*; Sighvatr, Nesjav. 7[3] (Sk. B I, 218): *roþner brandar.* — Neckel (Beitr. z. Eddaforsch. 426) vergleicht zum 2. helmingr Ívarr Inginundarson, Sig. balkr 25[5–7] (Sk. B I, 471): *vǫkþo drenger meþ dǫrr roþen blóþ Benteine.*

16^1. S. zu 1^1.

16^2. ***miskunnlauss*** und ***miskunnarlauss*** (beide in der Poesie sonst nicht belegt) können sowohl denjenigen bezeichnen, der kein Erbarmen findet (so hier) wie denjenigen, der kein Erbarmen übt.

at mane hafþar, derselbe Ausdruck 1^4.

16^3. *aurr etr iljar.* Kotige Fußsohlen (*aurr á iljom*) sind Rþ 10^3 ein Kennzeichen der Sklavin.

16^4. *dolgs sjǫtol* 'den Beileger der Feindschaft', poetische Umschreibung der friedemahlenden Mühle (anders Meißner, Kenningar 431). *sjǫtoll* (nach Finnur Jónsson, Lex. poet.² *sjǫtol*, f.) ist ἄπ. λεγ., vgl. jedoch das dunkle Kompos. *sjǫtolbjǫrn* (siehe Lex. poet.²).

17^2. *mítt of létte* übersetzte K. Gíslason, der zu *mítt* ein Neutr. (*starf*) ergänzen wollte: 'meine Arbeit höre auf', was höchst bedenklich ist, da Ellipse von minder gebräuchlichen Wörtern kaum vorkommt und überdies *létta* gewöhnlich mit dem Dat. konstruiert wird. Man wird daher der Emendation von Ettmüller-Neckel zustimmen müssen, welche *létte* (*leite* T) in (*h*)*leyte* änderten und das Komma nach *mik* tilgten: 'gemahlen habe ich meinerseits über meinen Anteil hinaus (d. h. mehr als mir zukommt, als mir zugemutet werden kann)', s. Zs. f. d. Phil. 46, 468.

17^3. *nú—gefa* 'unter den jetzigen Verhältnissen (die aber bald sich ändern werden!) darf man ja den Händen keine Ruhe gönnen'.

17^4. *fullmalet*, ἄπ. λεγ.

18^1. *hǫndla*, vortreffliche Konjektur Guðbr. Vigfússons statt des handschriftlichen «høløa» r, «holda» T (vgl. *hǫndla hrør* Gþr I, 7^2).

harþar trjónor: damit können selbstverständlich, da die verallgemeinernde Variation *vǫ́pn valdreyrog* unmittelbar folgt, nur Waffen gemeint sein, nicht, was Heinzel und Finnur Jónsson (Lex. poet.²) für möglich halten, die Handhabe zum Drehen des Mühlsteins (*mǫndoll, mǫndoltré*). Das Wort *trjóna* begegnet auch in der Eiríks saga rauþa (ed. Storm) 38^7. 39^8 — wo nur die Lesart *trjónum* richtig sein kann, nicht *trjánum* (von *tré*), da die Form mit dem suffigierten Artikel an beiden Stellen unmöglich ist — und in der Sturl. saga (ed. Kålund) I, $176^{8.12}$ in dem Kompos. *tjalds-trjóna* 'Zeltstange', wo die Hss. die Plural-

formen *-trjónarnar, -tronornar* und *-tranarnar* bieten. An unserer Stelle sind gewiß 'Speerschäfte' gemeint. Mit dem homonym *trjóna* (dän. *tryne*) 'Rüssel' hat diese Ableitung von germ. *trewa-*, die einen aus Holz verfertigten Gegenstand bezeichnet, sicherlich nichts zu tun (auch Hægstad und Torp, Gamalnorsk ordb. 466^a setzen mit recht zwei verschiedene Wörter an).

18^2. ***valdreyrog***, *ἅπ. λεγ.*, vgl. aber *valdreyre* 20^4 und die Synonyma *valbjórr, valblóþ, valdǫgg* (Lex. poet.^{2}).

$18^{2.3}$. ***vake þú, Fróþe.*** Von dem rhetorischen Kunstmittel der Anaphora macht der Dichter unten 21^3. 22^1, wo mit demselben Satze eine Strophe schließt und die folgende beginnt, noch einmal Gebrauch. Vgl. Þrk $29^{4.5}$.

18^3. ***ef vill hlýþa***: die Alliteration auf dem Hilfsverbum zeugt von mangelhafter Technik. Geradezu unmöglich ist die handschriftliche Lesung *ef þú hlýþa vill* (Ark. 40, 220 § 17).

18^4. ***sǫgom fornom*** bezieht sich auf Str. 9 ff. Derselbe Ausdruck auch Rþ 1, Vkv 15, Od 1^1; vgl. *forner stafer* Vm 1^3. 55^3, Alv 35^2, *fornar rúnar* Vsp 60^4, *forn spjǫll* Vsp 1^4, HH I, 37^1.

19^1. ***Eld sék brinna***, vgl. Hdl 50^1: *Hyr sék brinna.*

19^2. ***vígspjǫll vaka*** 'Kampfankündigung sichtbar werden'. Das Nomen findet sich sonst nur noch HH II, 11^4 (*segja vígspjǫll*).

þat—kallaþr 'das wird man künftig ein Fanal nennen'. S. oben S. 33.

19^3. ***af bragþe*** 'bald, binnen kurzem'; derselbe adverb. Ausdruck auch Am 2^4 (= *bragþs* Am 36^2), in einer vísa (VII, 2^7) der Ragn. s. loþbr. (Sk. B II, 258), Krǫkom. 25^5 (Sk. B I, 655) und oft in der Prosa.

19^4. ***brenna—buþlunge.*** Neckel (Beitr. z. Eddaforsch. 426) verweist auf Ívarr Ingim., Sig. bálkr $24^{7.8}$ (Sk. B I, 471): *brunno bygþer fyr buþlunge.* Vgl. auch Hm 19^4: *fyr mǫtkom mǫnnom hafeþ mey of tradda.*

20^1. ***Hleiþrar stóle,*** den Thron zu Hleiþr, der alten Residenz der dänischen Könige (heute das Dorf Lejre bei Roskilde); vgl. die Umschreibungen *Hleiþrar stiller* bei Sturla Bárþ., lv. 3^4 (Sk. B II, 54) und *Hleiþrar atsete* bei Steinn Herd., Nizarv. 2^6 (Sk. B I, 377). — Die Anschauung des Thrones (ags. *bragostól* Béow. 2196 u. ö., *cathedra* oder *solium regni* bei den Autoren der Merowingerzeit) als eines Symbols der Königsmacht stammt aus dem Auslande (A. Bugge, Vesterl. indfl. S. 19).

20[3]. *rauþom hringom*, eine sehr häufige Verbindung (Þrk 29[3], Rm 15[4], Gþr II, 26[3], Akv 8[3]. 42[2]), ebenso *rauþer baugar* (Vkv 19[7], HH I, 58[2]. II, 34[1], Vkv 19[7], Fm 40[1], Sg 39[3], Od 19[3]. 24[1]).

regengrjót, *ἅπ. λεγ.*, ist offenbar eine Bezeichnung der Glücksmühle Grotte. Unverständlich ist mir, wie E. A. Kock (Not. norr. § 211) auf Grund alts. und ags. Verse, in denen das Wort *griot, greot* gar nicht vorkommt, behaupten kann, daß nur „Edelsteine" gemeint sein können.

20[4]. Eine überzeugende Besserung der ohne Zweifel verderbten Zeile ist noch nicht gelungen. Auch die von Sijmons in den Text gesetzte Konjektur befriedigt nicht: daß sie 'im Blute der Walstatt auferzogen sei', könnte selbst eine Walküre nicht von sich behaupten. Eher erträglich wäre noch die von Bugge, Grundtvig und Neckel empfohlene Lesung: *eromar varmar*[1]) 'wir können uns hier (wo wir im kalten Kote stehen) nicht in dem heißen Blute der Walstatt erwärmen'. Die übrigen Vorschläge: *vafnar* Rask, *vaxnar* Munch, *válmar* Möbius (Vorr. S. VI: ein Adj. *válmr* 'tepescens' existiert im Altn. nicht), *vafnar* Heinzel, *vǫldgar* Wilken, *valmǽr* (vocat.) Kopenh. sind unbedingt abzulehnen. Aber Guðbr. Vigfússons Vermutung (Corp. port. I, 500): 'some such word as "whelmed" should lie under *valmar*' weist vielleicht einen gangbaren Weg — sollte etwa zu lesen sein: *erom ár vátar af valdreyra* 'wir werden frühzeitig (d. h. bald) von Leichenblut durchnäßt sein' (da das Heer des Rächers schnell zur Stelle sein wird?). — Das Kompos. *valdreyre* begegnet sonst nur noch Har. kv. 13[7] (Sk. B 1, 24), s. oben zu 18[2].

21[1]. *míns fǫþor mǽr*: diese Bezeichnung des 'ich' soll dem Stolz auf den Vater und dem Bewußtsein des eigenen Wertes Ausdruck verleihen: 'ich, die echte und seiner würdige Tochter meines Vaters'; vgl. *míns fǫþor sveinn* bei Þórarenn svarte, Máhl. 6[6] (Sk. B I, 107); Gísle Súrsson, lv. 37[7.8] (Sk. B I, 104): *þá gaf sínom sveine .. minn faþer herþe.*

21[2]. *fira fjǫlmargra*, der Männer, die in dem bevorstehenden Kampfe mit Fróþe zusammen umkommen werden.

---

[1]) Der Schreibfehler (*valmar* r, *valnar* T) ist beiden Handschriften gemeinsam, stand also schon in einem älteren Kodex (y), von dem, wie die Untersuchungen von Wilh. van Eeden (De codex Trajectinus, Leiden 1913) ergeben haben, sowohl r wie T abstammen. r war der sorgfältigere Kopist, da er die in der Vorlage vorgefundene Andeutung des Fehlers genau wiedergab.

21[3]. *steþr*, die Träger oder 'Füße' des *lúþr* (vgl. den Mühlennamen *trébeina* (Zs. f. d. Phil. 40, 219).

21[4]. *jarne varþar* 'die mit Eisen (mit eisernen Klammern) befestigten'. Vgl. *yller* (?) *jarnvaþr* Darr. ljóþ 2[7] (Sk. B I, 389).

22[1]. *Mǫlom enn framarr*, über die Anaphora s. oben zu 18[2.3].

Yrsa. Der Name dieser Figur, der in den nordischen Quellen sonst nirgends wieder vorkommt, ist fremden Ursprungs, die weibliche Entsprechung eines Mannesnamens *Urso* (lat. *Ursus*), den die in der Nähe der Sprachgrenze wohnenden Germanen von ihren romanischen Nachbarn entlehnt und auch bei der Bildung neuer Namen (*Ursibert, Ursimar, Ursulf, Ursitrûd* usw.) verwendet haben, s. Axel Olrik, Danm. heltedigtn. I, 151 fg. Wenn die Sage von Helge und Yrsa auf historische Tatsachen zurückzuführen sein sollte, war die Trägerin dieses Namens gewiß nicht, wie die Hrólfs saga kraka erzählt, sächsischer, sondern eher fränkischer Abstammung.

Der 'Sohn der Yrsa' ist Hrólfr krake. Als Vater desselben galt dem Dichter, wie aus Z. 2 hervorgeht, nicht, wie in den übrigen Quellen, Helge, sondern Hálfdanr, s. oben S. 31 fg.

22[2]. *vígs Halfdanar*, Besserung von N. M. Petersen statt des handschriftlichen *viþ Halfdana.* Um dem Reimgesetze zu genügen, müssen jedoch die Wörter umgestellt werden (*Halfdanar vígs*).

22[4]. *burr ok bróþer.* Nach der Hrólfs s. kraka S. 6. 7 rächt sich Helge Halfdanarson an der sächsischen Königin Ólof, die seine Werbung abgewiesen und ihn tödlich beleidigt hat, dadurch, daß er sie überwältigt. Sie gibt darauf einer Tochter das Leben, die sie nach ihrem Hunde Yrsa nennt und, ohne sie über ihren Ursprung aufzuklären, das Vieh hüten läßt. Diese Yrsa nimmt später Helge, der von ihrer Herkunft ebenfalls nichts weiß, zur Frau und zeugt mit ihr den Hrólfr krake. Ähnlich ist die Darstellung der Skjǫldunga saga (Aarb. 1894 S. 113 fg.) und bei Saxo (ed. Holder) p. 51 ff., der jedoch die Mutter der Yrsa Thora nennt — diese ist auch keine sächsische Fürstin, sondern eine 'virgo' von der Insel Thoro (Turø bei Svendborg) — und daß Helge die eigene Tochter heiratet, wird durch Thora veranlaßt, die auf diese Weise ihre Schande rächen will.

23[1]. *megens kostoþo*, vgl. Rþ 9[2]: (*Þrǽll*) *nam .. megens of kosta*; Vsp 7[2] H: (*ǽser*) *afls kostoþo*; Vík. bálkr 16[7] (Sk. B II, 347): *alls megens áþr kostaþak.*

23². *jǫtonmóþe.* Das Wort findet sich in der Edda nur noch Vsp 50²: *snýsk jǫrmongandr í jǫtonmóþe,* außerdem in mythischen Prosaerzählungen (immer auf Riesen oder Trolle bezogen). Die Riesen galten als besonders jähzornig und ihr Zorn ist daher sprichwörtlich.

23³. *skaptré,* ἅπ. λεγ, Da das Wort im Plur. steht, kann schwerlich die Drehstange (*mǫndoll*) gemeint sein, und daher ist es auch wohl nicht richtig, *skapttré* 'Holz mit einem Griffe' als die ursprüngliche Form anzusetzen. Wahrscheinlich sind, wie Keyser annahm (Bugge, Fornkv. 444ᵇ) die abgepaßten Balken (*tré skǫpuþ*) gemeint, aus denen der *lúþr* zusammengesetzt ist.

skauzk .. ofan 'stürzte zu Boden'.

23⁴. *hraut .. í tvau* 'zerbrach in zwei Stücke'; vgl. Am 43⁵: *í sundr hruto baugar*; Sturl. ed. Kålund I, 332²³: *barirnar hrutu í sundr*; Ólafs s. helga (1853) 90¹⁸: *annarr* (*teningr*) *hraut í sundr.*

enn hǫfge hallr, s. oben zu 12⁴; gemeint ist hier der obere (bewegliche) Mühlstein.

24¹. *bergrisa brúþr* bedeutet nur 'Riesin', und zwar ist, wie aus 4³ sich ergibt, Menja gemeint. Diese läßt der Dichter das ganze Lied singen; die Versuche, die Strophen auf die zwei Mädchen zu verteilen, sind willkürlich und durchaus unwahrscheinlich, und es kann von einer 'Differenzierung der Charaktere', die Heinzel (II, 615) herauszufinden meinte, nicht die Rede sein.

Nach 1 ist gewiß, wie Finnur Jónsson und Sijmons annehmen, eine Zeile ausgefallen. Bugge und Grundtvig wollten vor Z. 1 eine Lücke ansetzen, die der letztere, gegen alle Wahrscheinlichkeit, durch Einsetzung von Hym 25² ergänzte.

24³. *sem munr of hvatte,* plausible Konjektur von Ettmüller, *sem munom hœtta* (*hetta* T) die Hss., was ganz unverständlich ist und schon deswegen nicht richtig sein kann, weil die starke Hervorhebung des Hilfsverbums durch Iktus und Alliteration dem Dichter (trotz 18³) kaum zuzutrauen ist. Derselbe Einwand ist gegen Finnur Jónssons Herstellung zu erheben, der *sem* durch *senn* ersetzte, das unbedingt stärker betont werden mußte als *munom.* Zum rezipierten Texte vgl. Ls 64¹ ²: *kvaþk fyr ǫsom þats mik hvatte hugr.*

24⁴. *fullstaþet,* ἅπ. λεγ.

ZU FÁFNISMÁL STR. 2.

Von A. Kjær.

Als Sigurd dem Drachen Fáfnir sein Schwert ins Herz gestoßen hatte, fragte ihn Fáfnir nach seiner Herkunft (Fáfnism. Str. 1). Sigurd verhehlte ihm jedoch seinen Namen, weil man im Heidentum glaubte, daß die Worte eines Sterbenden große Kraft hätten, wenn er seinen Feind namentlich verwünschte. Er antwortete (Str. 2):

> Gǫfugt dýr ek heiti,
> en ek gengit hefk
> inn móðurlausi mǫgr;
> fǫður ek ákka
> sem fira synir,
> geng ek einn saman (oder mit Bugge:
> æ geng ek einn saman).

Fáfnir spricht (Str. 3) sein Erstaunen über diese Antwort aus und muß in einer jetzt verloren gegangenen Halbstrophe Sigurd der Feigheit geziehen haben, weil er seinen Namen nicht nenne. Darauf Sigurd (Str. 4):

> Ætterni mítt
> kveð ek þér ókunnigt vera
> ok mik sjalfan it sama;
> Sigurðr ek heiti,
> Sigmundr hét mínn faðir,
> er hefk þik vápnum vegit.

Die Verszeile „Gǫfugt dýr ek heiti“ ist, wie mir scheint, den Erklärern fast ebenso dunkel geblieben, wie sie es dem Drachen war. Ich führe die Deutungen, welche mir bekannt sind, in Gruppen geordnet an.

a) Die Worte *gǫfugt dýr* werden wortgetreu, ohne daß ihnen ein näher bestimmter Sinn untergelegt ist, übersetzt: edles Thier,

von der Hagen 1814; animal generosum, Ed. Arnamagn. 1818, ebenso Sveinbjörn Egilsson 1860; ædelt Dyr, Finn Magnusen 1823 (siehe jedoch unten); herligt Dyr, H. G. Møller 1870, vornehmes Thier, Edzardi 1880, noble deer, Gudbrand Vigfusson 1883; gævt Dyr, Olaf Hansen 1911, härligt dyr, E. Brate 1913. Etwas freier: Funkel-Thier, Gebr. Grimm 1815, Wundertier, K. Simrock 1851 usw., H. v. Wolzogen 1876, F. Genzmer 1923.

Nach A. Heusler (Hoops' Reallexikon IV S. 173) spielen die Worte möglicherweise an die Sigfrid säugende Hindin in der Þiðriks-saga an.

b) Mit einer speziellen Bedeutung des Beiworts: freigebiges Thier, A. Holtzmann 1875; geschmücktes Thier, Bodo Wenzel 1882.

c) In der Ausgabe von Detter und Heinzel (1903) heißt es: „Ist ein bestimmtes Thier gemeint, wie der Löwe hit óarga dýr genannt wird?"

d) Die Bedeutung „Hirsch" bei vielen (vielleicht durch den Vergleich Sigurds mit „hjǫrtr hábeinn", Guðr. kv. II 2, veranlaßt): Krondyr, V. B. Hjort 1865; krondjur, P. Gödecke 1877, K. Ljungstedt 1904; der stolze Hirsch, Gering 1892; högdjur, Fr. Sander 1893, G. Cederschiöld 1910, A. Åkerblom 1921; Fagerhjort, G. A. Gjessing 1899; hjort, Ivar Mortensson 1908.

e) Eine Sonderstellung nimmt Finnur Jónsson ein. Er sagt in seiner Edda-Ausg., Reykjavík 1905: „göfugt dýr, óvist hvað, en líklegast ekki annað en blátt áfram: maður", und in Lex. poët. 1913—16: „Når Sigurd siger: gǫfugt dýr heitik, mener han vist intet andet med det end ‚menneske' (som den ædleste skabning)". Ihm schließt sich R. C. Boer an (Edda-Ausg. II 1922).

Die sub lit. a) und b) angeführten Übersetzungen geben nichts zur näheren Erläuterung des dunklen Ausdrucks „gǫfugt dýr"; sie geben nur die Worte wieder, sagen aber nichts über deren Sinn. Und die Worte „ek heiti" scheinen mir sowohl die Deutung „Hirsch" als „Mensch" auszuschließen. Sigurd kann mit einem Hirsch verglichen werden, aber er heißt doch nicht so, und er ist zwar ein Mensch, aber dieses Wort ist doch nicht sein Name. Er kann seinen Namen „dylja" (verhehlen), aber dem sterbenden Feinde gegenüber doch nicht durch die bare Lüge; eine solche müßte wohl der Dichter als ein dem jungen Helden unziemliches Mittel fühlen. In gefährlicher Lage kann List einem Helden erlaubt sein, Lüge nicht. Vermummt wagt sich Friðþjófr inn frøkni in die Halle König Hrings, um die

Königin, seine geliebte Ingibjǫrg, wiederzusehen. Als der König nach dem Namen des Gastes fragen läßt, verhehlt Friðþjófr denselben und nennt sich Þjófr. Weil „þjófr" jedenfalls ein Teil seines Namens ist, darf er sich ohne direkte Lüge so nennen. Zwar gibt sich Helge Hundingsbani während seines Aufenthalts bei Hunding, dem Todfeinde seines Geschlechts, den falschen Namen Hamall; da er aber als Späher gekommen ist, blieb ihm ja keine Wahl, und als er davongeht, gibt er durch einen Boten seinen wirklichen Namen dem König kund und wird sogleich verfolgt.

Ich glaube, daß die Worte „gǫfugt dýr" als eine Anspielung auf Sigurds wirklichen Namen aufzufassen sind, in einer seinem Todfeinde unverständlichen Form gegeben, die ihn vor den Verwünschungen Fáfnirs schützen soll. In *gǫfugt* (hervorragend) eine Anspielung auf das erste Kompositionsglied seines Namens, *Sig-*, zu sehen, dürfte wohl nicht allzufern liegen. In *-urðr* aber, oder auch in *vǫrðr*, der volleren Form des zweiten Gliedes, einen Tiernamen oder eine Beziehung auf ein Tier suchen, wird vergebens sein. Aber *Sigurðr* ist ja nicht der ursprüngliche Name des Helden; diese Namensform ist eine nordische Substitution. Der deutsche Name des deutschen Helden ist ja *Sigfrid*, und als die deutsche Sage im Norden Verbreitung fand, muß man doch wohl auch hier, jedenfalls anfänglich und wohl in nicht allzu kurzer Zeit, den Helden mit seinem deutschen Namen genannt haben, gleichviel ob die Sage aus den Rheinlanden nach Norwegen entweder direkt oder möglicherweise über Dänemark, wo z. B. mehrere Könige den Namen Sigfrid führten, gekommen ist. Verpflanzung der deutschen Sage nach Norwegen über Dänemark findet jedoch E. Mogk nicht wahrscheinlich (es „geht mit Wahrscheinlichkeit hervor, daß die Völsungen- und Sigfrid-Burgundensage vor dem 9. Jahrh. aus dem nördlichen Teile des fränkischen Gebietes direkt zu den Norwegern gekommen ist, die sie in der Wikingerzeit gepflegt und weitergebildet haben", siehe Mogk in Pauls Grundriß, 2. Aufl. II, 1 S. 625). Dem ursprünglichen deutschen *-frid* entspricht altnorweg. *-frøðr*, woraus *-røðr*, und wenn man sich an die Form *Sigrøðr* hält, liegt die Möglichkeit für eine genügende Deutung von „gǫfugt dýr" vor, weil der Sammelname dýr den Namen eines bestimmten Tieres vertreten kann, wie z. B. fogl in Foglhildr (ɔ: Svanhildr) für svanr steht.

In den þulur der Snorra-Edda findet sich unter den „galtar heiti“ ein Wort *røðr* m. (so Finnur Jónsson, Skjaldedigtn. B I S. 670, Lex. poët. S. 476). Es ist in drei Handschriften *rǫdr*, *roðr* geschrieben, fehlt aber in den beiden anderen (F. J., Skjald. A I S. 677). Die Normalisierung *røðr* wird die richtige sein, denn *røðr* kann sowohl einem urnord. **rĕþuʀ* als **wrĕþuʀ* entsprechen, und als Stütze für letztere Form finden sich in mehreren germanischen Sprachen Wörter vor, die nahe verwandt wären: altnorweg.-isl. *ráði* m., männliches Schwein (urspr. **wrēþan-*), ags. *wræð*, *wræd* m., Schweineherde, im älteren Dän. *vrath*, dän. *vraad*, dasselbe. Wahrscheinlich haben wir im Got. sogar ein völlig entsprechendes Wort, *wriþus* m. (Luc. 8, 33), Schweineherde. Nach den ags. Wörtern wird jedoch diese Form von den Herausgebern gewöhnlich in *wrēþus* geändert; aber Brugmann tritt für *wriþus* (mit *i* aus *ĕ*) ein (Grundriß, 2. Aufl. II, 1 S. 409); er hält *ē* und *ĕ* für Ablautsstufen.[1])

Die Wörter wriþus und røðr dürften also, was die Form betrifft, identisch sein, aber in der Bedeutung fallen sie nicht zusammen; das erste ist ein Kollektivum (Herde), letzteres bezeichnet ein einzelnes Tier. Diesem Unterschied darf man jedoch wohl nicht allzu großes Gewicht beilegen. Altnorw. *viðr* m. bedeutet ja sowohl „Wald“ als „Baum“, *reyr* n. sowohl „Röhricht“ als „Rohrstengel“, altschwed. *stōþ* (altnorw. *stóð*) n., „Gestüt“, ist im Neuschwed. *sto* n., „Stute“, altnorw.-isl. *kind* f., „Geschlecht“, hat im Neuisl. auch die Bedeutung „Schaf“ (sauðr), schwed. *fruntimmer* kann die Bedeutung „das weibliche Geschlecht“ haben, während dän. *Fruentimmer* jetzt nur von einer einzelnen weiblichen Person gebraucht wird. Und zwischen der ulfilanischen Bibelübersetzung und dem Jahre 1000 (siehe unten) liegen ja viele Jahrhunderte.

Ich bin nicht der einzige, der in „gǫfugt dýr“ eine verhehlende Bezeichnung für den wirklichen Namen des Helden gesucht hat. Als ich an die schriftliche Ausarbeitung meiner

---

[1]) Die Zusammenstellung Brugmanns von *wriþus* und altnorweg. *riðull*, Schar (von Männern), ist wohl nicht sicher; letzteres Wort hat auch die Bedeutung „Büschel von Blumen und Früchten“, und A. Torp stellt es zum Verbum *vride*: drehen, (w)ringen (Torp, Nynorsk etymol. ordbok, 1919, S. 529). Die Möglichkeit wäre doch wohl, daß in altn. riðull zwei Wörter verschiedenen Ursprungs zusammengeflossen seien. Auch ohne riðull scheint mir die Identität von wriþus und røðr sicher.

hier versuchten Deutung, die mir vor ca. zwei Jahren eingefallen war, vor kurzem ging, sah ich zuerst nicht weniges der älteren Edda-Literatur durch, um nicht Gefahr zu laufen Altes als etwas Neues zu bringen, und ich fand dann in Finn Magnusens Edda-Übersetzung (4. Th., Kjøbenh. 1823, S. 30) als Fußnote zu „Ædelt Dyr" im Text: „ɔ: *Sigurdýr* (*Sigurdur*) i Texten: gavfvgt dýr". Schon Finn Magnusen hat also „gǫfugt" = „Sig-" gesetzt. Im ganzen aber ist seine Deutung, die mit einer spätisländ. Namensform operiert, und dýr = -ður setzt, einfach unmöglich. Daß zwei ganz unabhängig von einander denselben Gedanken gehabt haben, gibt doch vielleicht der Idee einige Wahrscheinlichkeit.

Finnur Jónsson hält in seiner Literaturgeschichte (2. Aufl. I S. 278) Fáfnismál für ein norwegisches Gedicht (z. B. *vreiðan* statt *reiðan* zu lesen) und, wenn auch nicht für sehr alt, doch älter als das Jahr 1000. Wenn *Sigurðr* durch *Sigrøðr* zu ersetzen ist, spricht wohl auch die letztere Namensform für Norwegen als die Heimat des Dichters. Snorri kennt jedenfalls einen norwegischen Sigrøðr (auch Sigfrøðr geschrieben), einen der vielen Söhne Harald hárfagris (nach P. A. Munch im Jahre 934 gefallen). Wie dieser Name in die Königsfamilie gekommen ist, weiß man nicht, vielleicht, wie H. Koht (Innhogg og utsyn, 1921, S. 71) meint, als Modename der Wikingerzeit. Der Name ist also in Norwegen im 9. und 10. Jahrhundert im Gebrauch gewesen, während wir keinen isländischen Sig(f)røðr kennen. Wenn nun „gǫfugt dýr" = Sigrøðr (nicht Sigfrøðr!) ist, muß die Entstehungszeit des Gedichts in eine Zeit fallen, da man entweder nur Sigrøðr oder doch Sigrøðr neben der volleren Form Sigfrøðr sprach, und nach C. Marstrander (Bidrag t. d. norske sprogs hist. i Irland, S. 92, 106) zeigt sich in Irland spätestens um das Jahr 1000 Schwund des f- in -frøðr. Nach Finnur Jónssons Zeitbestimmung kann also in Fáfnismál *Sigrøðr* das ursprüngliche sein.

Sievers hält es jedoch für wenig wahrscheinlich, daß der eddische Held auch in Norwegen ursprünglich den Namen Sig(f)røðr geführt habe, nicht nur weil „Sigrøðr und Sigurðr in der geschichtlichen literatur deutlich getrennt geblieben sind, sondern weil auch in den auf alter tradition beruhenden dänischen quellen der heldensage der eddische Sigurðr wieder als Siward erscheint" (Arkiv f. nord. fil. V S. 139). Man kann jedoch gegen Sievers die Einwendung machen, daß Sigfrøðr (auch in Dänemark) durch

Sigurðr ersetzt sein könnte, weil Sigfrøðr als historischer Name früh außer Gebrauch kam und darum in der Dichtung leicht durch einen lautlich naheliegenden Namen zu ersetzen war. Nach H. Koht (l. c.) starb in Dänemark Sigfrid als Modename im 10. Jahrh. aus, in Norwegen hatte dieser Name keinen festen nationalen Boden (er wird ja nur von einer einzigen Person getragen), und als isländischer Name ist er unbekannt.

Wenn meine Auffassung von „gǫfugt dýr" eine irrige ist, scheint es mir das wahrscheinlichste, diese Worte buchstäblich aufzufassen. Man muß dann in der ganzen Str. 2 ein Relikt der alten deutschen Sagenform „Sigurd als Findelkind" sehen. Ohne die Welt kennen zu lernen wächst er in einer Einöde heran, alle Lebewesen sind ihm Tiere, auch der Mensch ist ihm nur ein „hervorragendes Tier". Damit würde stimmen, daß er sich mutter- und vaterlos nennt, und daß er seinen Lebensweg „einn saman" geht, wenn man „einn saman" als „ohne Verwandte" auffassen darf, denn mit dem Schmiede ist er doch zusammen gewesen. Ungefähr so versteht u. a. Heusler die Strophe (in den Fußnoten zu Genzmers Übersetzung, Thule I, 1923, S. 116f.). Dann muß in Str. 4 die Zeile „Sigmundr hét minn faðir" als spätere Interpolation gestrichen werden, wie es auch Heusler tut. Gegen dieses Verfahren spricht jedoch m. E. entschieden die Zeile 5, 5, wo Fáfnir sagt: „þú áttir fǫður bitran". Mit diesen Worten kann doch nur Sigmund gemeint sein. Ebenso erweisen Str. 7, 4. 5 (cfr. Str. 8, 4. 5), daß Fáfnir über Sigurds früheres Schicksal, wie es die nordische Sage kennt, orientiert ist. Heuslers Versuch, letztere Stelle als mit der alten deutschen Sagenform übereinstimmend zu deuten (Thule I S. 118f.), kann, wie mir scheint, nicht einmal „zur Not" (wie Heusler selbst sagt) gelten. Wenn der Dichter dies Überbleibsel einer älteren Sage in sein Gedicht einverleiben wollte, mußte er ja dafür die passende poetische Form schaffen und dadurch dessen Inhalt näher ins Auge fassen. Und daß er dann ein Sagenmoment, das seiner in nächster Nähe folgenden Darstellung widerspräche, wirklich verwendet hätte, wird doch nicht sehr wahrscheinlich sein.

Str. 2, Z. 2—4 können wohl mit der nordischen Sage, wenn auch nur in einer älteren Gestalt derselben, übereinstimmen. Daß er keinen Vater hat, darf ja Sigurd gewissermaßen mit Recht sagen, weil er Sigmunds posthumes Kind ist. Und daß er móðurlauss ist, darf er vielleicht in ähnlichem Sinne behaupten.

Der nordische Name seiner Mutter, Hjǫrdís, ist ja, wie seit Müllenhoff (Zeitschr. f. deutsch. alt. 23) wohl allgemein angenommen wird, durch Sagenverquickung aus der Helge- in die Sigurd-Dichtung geraten. Wenn in der uns überlieferten Dichtung König Hjǫrvards Frau Sigrlinn, Sigmunds Frau Hjǫrdís heißt, muß dies auf einem im Norden stattgefundenen Namenwechsel beruhen. Der deutsche Name Siglind (Sigrlinn) muß im Norden wie in Deutschland der Mutter Sigurds gehört haben. Aber von dem Schicksal der Sigrlinn als Sigurds Mutter wissen wir dann nichts. Die Sage hat sie vielleicht nach der Geburt des Sohnes sterben lassen, und dann kann sich Sigurd auch móðurlauss nennen. Oder die Sage kann sie, als eine ferner überflüssige Person, fallen gelassen haben, und dann weiß der Dichter, und also auch Sigurd, nichts mehr über sie.

Wenn mein Räsonnement richtig ist, spricht also Sigfrid in Str. 2, Z. 2—6 die Wahrheit in etwas verdeckter Form; dann muß er aber auch in Z. 1 die Wahrheit reden, auch hier in verdeckter Form, und man muß in den Worten „gǫfugt dýr“ seinen wirklichen Namen suchen. Er hat in seiner Antwort zwar List, doch nicht Lüge verwendet, aber er hat auch den Mut, weil seine Ehre es fordert, in Str. 4 stolz seinen Namen wie eine helle Fanfare tönen zu lassen.

Nachschrift.

In der Runeninschrift auf dem Ramsundsberg in Södermanland, Schweden, welche mit der bekannten bildlichen Darstellung des Inhaltes der Fáfnismál verbunden ist, findet man unter anderen Namen den Mannsnamen *sukruþar* („Sygrøþar“ zu lesen) ɔ: Sigrøðar (Genitiv). Schwedische Gelehrte haben eine Beziehung zwischen diesem Namen oder dem Träger dieses Namens und Sigurðr Fáfnisbani vermutet. Näheres hierüber in dem soeben erschienenen ersten Heft von E. Brates „Södermanlands runinskrifter“ S. 71 ff., auf welche Stelle mich Magnus Olsen gütigst aufmerksam gemacht hat. Sollte eine solche Vermutung begründet sein, wird wohl um die Zeit, da diese Inschrift geritzt wurde (ca. 1050), auch die Namensform der Heldensage Sigrøþr gewesen sein, und diese Form um ca. 50 Jahre früher für Norwegen anzunehmen, würde ganz unbedenklich sein.

KUIÐA.

EN HYPOTES.

Av Erik Noreen.

Fvn. *kuiða* förekommer både som simplex och som senare led i sammansatta namn på dikter (t. ex. *Þrymskuiða, Helgakuiða, Sigurðarkuiða, Atlakuiða*).[1] Det är synbarligen den specifika benämningen för 'episk dikt'.[2] Härav följer att en „kuiða" nästan alltid är avfattad i fornyrðislag, men detta innebäres nog egentligen icke i namnet.

Betyder alltså *kuiða* 'berättande dikt' så ligger det ytterst nära att sammanställa ordet med verbet *kueða* 'säga, framsäga, recitera', och att *kuiða* hör samman med *kueða* har också varit den allmänna meningen. Men hur man formellt skulle tänka sig sammanhanget hade ingen gett sig in på då E. Wessén publicerade sin artikel „Om *kuiða* i namn på fornnordiska dikter" (Edda 4, 1915, s. 127 ff.). Det är Wesséns obestridliga förtjänst att här ha framhållit de formella svårigheterna vid den gängse sammanställningen. Han anser dessa vara så stora att de nödvändiggöra att man etymologiskt skiljer *kuiða* från *kueða*. En abstraktbildning till *kueða* borde heta **kueða* f., och *kuiða* hör enligt Wesséns åsikt i stället i hop med *kuíða* sv. v. (sv. *kvida*) och betyder egentligen 'klagan'. *Kuiða* har följaktligen ursprungligen betecknat en '(poetiskt avfattad) dödsklagan, klagosång'. Det är känt att klagosånger över döda ha hört till de älsta slagen av poesi hos germanerna (se t. ex. Jordanes och Beowulf) och själva arten lever i viss mån kvar på fornnordiskt område. Denna poetiska dödsklagan skulle då ha varit eller blivit episk, en minnesdikt med berättande innehåll, och ordet *kuiða* skulle

---

[1]) Finnur Jónssons uttalande (Lit. hist. 1², s. 108): „Atla*kviða* er sikkert et forkert navn" anser jag med Wessén (nedan anf. arb. s. 129, n. 1) „forkert".

[2]) Heusler, Hoops Reallexikon, art. Dichtung s. 445.

på så sätt ha kommit att beteckna en episk och särskilt heroisk dikt överhuvudtaget.

Teorien är onekligen sinnrik[1]) men knappast övertygande. Det är motbjudande att skilja *kuiða* från *kueða* om det finns någon som helst möjlighet att hålla ihop orden. Den litteraturhistoriska motiveringen för den antagna betydelseförskjutningen är enligt min mening svag och den parallell som Wessén söker hämta från bruket av *-mǫl* i namn på dikter anser jag förfelad.[2])

Mot Wesséns uppfattning av *kuiða* vänder sig Finnur Jónsson i den nya upplagan av den stora litteraturhistorien, 1, s. 107 f., not. Han anser att *kuiða* är avlett av subst. *kuiðr* m. 'udsagn, især vidneudsagn; utslag', en möjlighet som Wessén förnekat. F. J. jämför *viða* f. 'mast' m. m. : *viðr* m. Diminutivbildningen *kuiðlingr* m. 'litet uttalande på vers' (en lausavísa e. d. av mycket ringa omfång) är enligt F. J. direkt bildat till *kuiðr*. „Mulig har hunkönsordet *vísa* været medvirkende ved dannelsen af *kviða*".

Det torde emellertid icke vara mycket sannolikt att *kviða* är avlett av *kuiðr*, som visserligen i historisk tid böjs som *u*-stam men från början troligen är en *ju*-stam.[3]) En någotsånär gammal avledning till *kuiðr* borde väl ge **kuiðia*. Möjligen kunde man tänka sig ett sammanhang mellan *kuiða* och *kueða* så : ett en gång befintligt **kueða* f. har genom inflytande särskilt från det vanliga *kuiðlingr* (som med F. J. kan vara bildat till *kuiðr*) ombildats till *kuiða*. Härtill kan dock med fog anmärkas att en motsatt ombildning — från *kuiða* till **kueða* efter verbet — vore rimligare.

Jag tror att vi genom studium av ordets sakliga underlag kunna komma fram till en mer till fredsställande hypotes rörande dess ursprung.

Wessén utgår som nämnt från ett **kuiða* 'klagan, klagosång'. „Liksom den slaviska dödsklagan ännu i dag och liksom de grekiska threnoi har den germanska *kuiðan* varit episk, berättande till sin karaktär. Den övergick till minnesdikt, hjältens bragder utsmyckades och fortlevde i den heroiska sagan, det episka elementet blev allt starkare och slutligen framstod

---

[1]) Jag vill nämna att jag fordom varit rätt benägen att acceptera den, såsom man kan se i Nord. tidskr. 1921, s. 372.

[2]) Se härom mina Eddastudier (Språkvet. sällsk. förh. 1919—21), s. 27 ff.

[3]) v. Friesen, Xenia Lideniana s. 239, 248.

den berättande dikten sådan vi känna den från Eddan och de tyska och fornengelska hjältesångerna" (s. 141).

Även om men icke bör bestrida att den som art troligen äldre threniska poesien kan ha haft något inflytande på epiken, så måste det dock betonas att något så särpräglat som den germanska heroiska episka dikten knappast kan ha uppstått genom gradvis utveckling, det bör ha varit en individuell nyskapelse. Den första germanska hjältedikten måste ha känts som något helt nytt och kan ej gärna ha behållit namn av 'klagosång'.

Var och när denna nya art av dikt har uppstått, det är frågor som vi icke kunna med absolut bestämdhet besvara, men forskarna på området äro likväl sedan rätt länge nästan eniga om att svara som Heusler gör (Hoops Reallexikon 1, s. 456, utg. 1911—13): „Die Heldendichtung war eine der Neuerungen der Völkerwanderungszeit. — Der Ausgangspunkt muß bei einem Volke zu suchen sein, und da kann die Wahl nur auf die Goten fallen." [1])

Det enligt min mening viktigaste stödet för denna hypotes är icke allmänna resonemang om goternas intelligens och kulturella betydelse, knappast ens det faktum att de älsta notiserna om heroisk poesi hos germanerna avse goterna (Jordanes) — detta k a n ju vara en tillfällighet — utan den utpräglat östliga, gotisk-hunniska orienteringen i den germanska hjältesagan: Jormunrik, Theoderik, Attila, Vidigoia, Walter — de älsta och ryktbaraste historiska sagohjältarna äro goter och hunner. Kanske det är mer än en tillfällighet att Widsið — denna översikt av en forngermansk episk sångares repertoar — börjar sin uppräkning av olika folks furstar så:

Ætla weold Hunum, Eormanric ʒotum (v. 18)

och längre fram (v. 57) börjar åter den vittbereste med samma folk:

Ic wæs mid Hunum and mit Hreð-ʒotum.

Hildebrandslied har rent gotisk historisk bakgrund. Gå vi till Norden så finna vi att de episka dikter som av stilistiska och andra skäl kunna betecknas som ålderdomligast, det är just

[1]) Några andra nyare uttalanden i samma riktning: Schönfeld i Pauly-Wissowas Realencyclopädie der class. altertumswiss., suppl., art. Goti, sp. 808; R. Petsch, Aufsätze zur Sprach- u. Lit.-gesch. W. Braune dargebracht, 1920, s. 39; Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder, s. 246.



de som äro mest utpräglat gotiskt orienterade: Atlakuiða, Hamðismál och „Hlǫðskuiða“[1]) i Hervararsagan.[2])

Har nu den germanska hjältedikten uppstått hos goterna, så kunna vi våga anta att *kuiða* är ett kulturord, en terminus technicus för den nya diktarten som i namn av typen *Atlakuiða* har följt med den nya kulturprodukten norrut. Under det att *kuiða* kan betecknas som den nordiska termen så är något kontinentalgermanskt namn icke bekant.[3]) Och på gotiskt språkområde försvinner svårigheten att förknippa *kuiða* och *kueða*: gammalt *ĕ* uppträder ju här som *i*, t. ex. *qiþan* ‘kueða’.

Det kan tänkas två olika möjligheter angående det gotiska underlaget för *kuiða*. Antingen är det ett got. **qiþō*, svagt fem.; ett sådant ord är emellertid eljest okänt. Eller ock är det ett starkt fem. **qiþa*, motsvarande fht. *cheda* st. f. ‘dictio’, *widarqueda, -queta* ‘contradictio’. Detta kan på nordisk botten svårligen ha anslutits till *ō*-stammarna som redan tidigt ändades på *-u*; *ōn*-stammarna däremot ha i äldre urn. tid slutat på *-ǭ*, som vid en icke exakt bestämbar tidpunkt övergår till *-a*.[4])

Om den germanska hjältedikten har uppstått bland goterna och från dem spritt sig till de andra germanska stammarna, så blir dess historia, framhåller Heusler (a. st.), en parallell till de öden som runorna och vissa alster av materiell kultur haft. Det ligger då nära till hands att dra ut parallellen ännu längre och se om icke en främmande förebild även för den episka dikten

---

[1]) Så kallar jag försöksvis (efter Olriks föredöme: „Hlodskvadet“, Danm. heltedigtn. 1, s. 45) Heusler-Ranischs „Lied von der Hunnenschlacht“, som behöver ett fvn. namn.

[2]) Härtill kommer kanske Vǫlundarkuiða. Vǫlundsagans ursprung förlägges mest till Franken, såvitt jag kunnat se utan några starkare skäl. Några hållpunkter för en lokalisering äro svåra att få tag i. Värdefullt vore att kunna identifiera de „niárar“ över vilka Nidad härskar (Gerings försök, Z. f. d. ph. 48, s. 1 ff., kan väl ej övertyga någon). Värt beaktande är det att goten *Vidigoia* (fe. *Wudga, Widia*, mht. *Witege*) redan i Waldere uppträder som Vǫlunds son samt att Jordanes omnämner en gotisk kung *Nidada* (abl. sg.). Måhända har även Vǫlund först besjungits hos goterna? Jfr nedan s. 65.

[3]) Heusler, sist a. st.

[4]) För kuriositetens skull må nämnas att prosan efter Guðrúnarkuiða I slutar så i Codex regius: „sva sem sęgir i Sigurdar qviþi inni scommo“ (Bugge, Fornkv. s. 246). Enligt Sievers, Die Eddalieder 1923, s. 121, är detta „sagvers“, och formen *qviþi* får enligt honom i c k e ändras till *kuiðu*! Jfr got. dat. f. *qiþai*.



kunde påträffas. Heusler konstaterar att vi icke kunna nämna någon dylik förebild — Byzans och Rom hade intet liknande, den armeniska hjältedikten veta vi föga om — och nöjer sig därför med att gissningsvis föreslå en mer allmän kulturell påverkan: „Sollte, abgesehen von der allgemeinen Steigerung des Lebensgefühls, die Bekanntschaft mit dem römischen Mimus der befruchtende Anstoß gewesen sein?“

På denna punkt har nyligen Neckel lagt fram en ny hypotes (a. a. s. 199 ff.), som är av betydande intresse i detta sammanhang. Jag tilltror mig icke att fälla något omdöme om dess grad av sannolikhet, men **kan** den upprätthållas så vore onekligen en hel del gåtor lösta. Neckel menar att hos thrakerna skulle korta episka dikter av en ålderdomligare typ än de homeriska ha levat kvar: liksom germanernas älsta epik utgöres av korta eller åtminstone med avseende på framställningssättet lakoniska „lieder“ och först mycket senare vidlyftiga och ordrika eper uppstå, så ligga även bakom de homeriska dikterna dylika dikter av mindre omfång och framför allt knappare framställningssätt.[1]) Dikter av denna äldre typ ha ännu när goterna kommo i beröring med folken vid Svarta havet levat kvar hos de avsides boende thrakerna, och det är dessa dikter som bilda förutsättningen för den gotiska och därmed hela den germanska hjältedikten. Ett dylikt inflytande kan enligt Neckel även förklara en del motiviska överensstämmelser som man sedan länge sett: Atreusmåltiden i Atlakuiða, Daidalos—Vǫlund etc.

Om Neckel här är på rätt väg, synes man kunna ta i övervägande om det antagna got. **qiþa* (**qiþō*) icke rentav kan vara ett översättningslån från gr. ἔπος — det är: dels 'ord, det sagda', dels 'dikt' och särskilt 'reciterad, ej sjungen, „episk“ dikt'.

[1]) Förhållandet mellan „lied“ (en användbar svensk term saknas tyvärr) och „epos“ har som bekant särskilt belysts av Ker, Epic and romance, och Heusler, Lied und Epos.

SNORRI UND DIE SKALDENMETRIK.

Von Finn Reinskou.

In seinem letzten Aufsatz „Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe“ sagt der vortreffliche Kenner des norrönen Mittelalters, dessen 70jährigen Geburtstag wir mit dieser Schrift feiern, über Snorri und seine Arbeitsmethode: „Namentlich aus den Dichtungen schöpfte Snorri seinen Stoff. Aber ungleich mehr trug Snorris Dichterphantasie und Kombinationsgabe bei, den vorliegenden Stoff zu beleben und zu gestalten.“ — Und weiter: „Es zeigt sich auch hier Snorris schöpferische Tätigkeit, wie im ‚Háttatal‘ und in den ‚Skaldskaparmál‘, wo er wohl zahlreiche Kenningar und Metren aus der älteren Dichtung schöpfte, aber zugleich auch neue erfand, die nach seiner Auffassung ebenso möglich waren wie die überlieferten, ... Snorri war nicht nur ein reproduzierender Geist, sondern auch ein schöpferischer; er wollte nicht nur erklären, sondern auch neue Bahnen, neue Möglichkeiten zeigen.“

Daß Snorri auch in betreff des Metrums den vorliegenden Stoff selbständig und willkürlich behandelt, wird aus einer kurzen Untersuchung der Dróttkvættstrophe und deren Struktur hervorgehen. Wir werden uns dabei nicht an die Tatsache heften, daß Snorri in seinem Lehrbuch Versformen herzählt, wofür wir aus dem Gebiet der freien Skaldendichtung keine Belege besitzen — was schon seit langem eine wohlbekannte Tatsache ist —, sondern den Nachweis versuchen, daß er in seiner metrischen Abhandlung keine Rücksicht auf verschiedene Dinge nimmt, die doch bei den früheren Skalden so häufig vorkommen, daß sie wohl nicht ganz zufällig sein können.

Wir gelangen dabei zu der Auffassung, daß Snorris „Metrik“, „Háttatal“, ein Lehrbuch für die kommenden Generationen ist und keine Darstellung der älteren Dichtkunst. Diese Metrik gründet schon auf der größeren Regelmäßigkeit, auf der Vorliebe

für regelmäßige Abwechslung, die sich in der Skaldendichtung allmählich durchsetzt. Sie baut auf der Dichtung der Gegenwart oder derjenigen der nächstvorhergehenden Zeit, erwähnt kurz mit deutlicher Mißbilligung einige ältere metrische Freiheiten, die sie mit dem Namen einiger *forn skáld* bezeichnet, und ist außerdem als ein Leitfaden für diejenigen gedacht, die sich künftig in der schwierigen Dichtkunst versuchen wollen. Das Buch will also einer kommenden, regelmäßigen Dichtung den Weg anweisen und wendet sich deshalb scharf gegen die größere Willkür früherer Zeiten: *Víða er Þat í fornskálda verka, er í einni vísu eru ymsir hættir, eða hátta-fǫll, ok má eigi yrkja eptir Því, „Þóat Þykki eigi spilla í fornkvæðum“.*

Das Lehrgedicht ist also aus „schöpferischer Tätigkeit“ entstanden und gibt deshalb wenig Gelegenheit, die Metrik zu studieren wie sie in der Skaldendichtung des 9.—12. Jahrh.'s wirklich lebendig war. Snorri betrachtet das Ganze genau so, wie er nach der Meinung Professor Mogks die Mythen betrachtet: mit einer gewissen Neigung zum Systematisieren und alles diesem System anzupassen. Er will Ordnung. Es nützt daher nichts, sich nur an Snorri zu halten, wenn man in die Metrik der Skaldendichtung eindringen will. Will man die Arbeitsmethode der Skalden und die Struktur der Dróttkvættstrophe verstehen, muß man die Verse nicht an einem mitgebrachten metrischen Schema wie demjenigen Snorris prüfen, sondern die Eigentümlichkeiten ihrer Konstruktion von innen heraus zu finden versuchen. Es wird die Aufgabe dieses Aufsatzes sein, eben durch dieses Verfahren den Nachweis zu versuchen, welche Stellung das Lehrbuch Snorris einnimmt, und zugleich mehr Licht über die Dróttkvættstrophe zu werfen.

Es ist klar, daß die Skalden bei dem Aufbau einer Strophe in hohem Maße durch die Regeln der Alliteration und des Reims gebunden sind, die in aller Skaldendichtung so deutlich hervortreten, daß kein Zweifel an ihrer Existenz bestehen kann. Dazu kommt, was die Dróttkvættstrophe betrifft, wegen ihrer besonderen Kunstfertigkeit die Gebundenheit der Skalden an den Schlußfuß $\acute{-}\times$. Außer diesen und den gewöhnlichen Regeln für Zeilenlänge und Zeilenzahl existieren zwar keine gemeingültigen festen Regeln für die Konstruktion einer Dróttkvættstrophe. Bei einer Untersuchung des vorliegenden Stoffes findet man aber einige Er-

scheinungen, die so allgemein sind, daß man sie wohl als „vorherrschende Tendenzen“ bezeichnen darf. Der Skald weicht davon ab, wenn die Befolgung der wichtigeren Regeln es fordert; wenn das nicht der Fall ist, folgt er ihnen aber gern. Sie machen sich als ein mehr oder weniger unterbewußtes Muster der Strophe geltend, sei es nun aus metrischen, stilistischen oder melodischen Gründen.

Zu diesen „Tendenzen“ zählt in erster Linie die Aufteilung der achtzeiligen Strophe in zwei „helmingar“ und die Verbindung dieser Halbstrophen. Daß der Einschnitt zwischen diesen helmingar ein großer sein muß, weiß Snorri genau. Mit einigen Ausnahmen findet man in seinen Strophen einen scharfen syntaktischen Bruch nach der 4. Zeile, und es ist auch der Aufmerksamkeit wert, daß im Háttatal-Kommentar fast ausnahmslos von dem 1., 2., 3. und 4. vísuorð die Rede ist, während das 5., 6., 7. und 8. fast außer acht gelassen wird. Hierdurch wird die selbständige Rolle des vísuhelmings hervorgehoben. Dieser Einschnitt scheint aber bei Snorri mehr mechanischer Art zu sein als bei den älteren Skalden, wo der 2. vísuhelmingr ein etwas anderes Gepräge hat als der 1. Man sieht es sofort an der Verbindung der helmingar, die oft von syntaktischer Art ist, indem die 2. Halbstrophe als Relativsatz an die 1. Halbstrophe angeknüpft wird oder in ähnlicher Weise als unmittelbare Fortsetzung oder unmittelbarer Gegensatz der 1. Halbstrophe. Man findet so, daß die 2. Halbstrophe häufig mit einem kleinen Worte anfängt, wie: *es, þás; ok, svá; nú, því; enn, heldr, annat, meðan, þó; áðr, síz* u. dergl., oder durch ein finites Verb: *veitk, sák* u. dergl. Diese Tendenz tritt am stärksten bei den älteren Skalden hervor. In Glymdrápa fangen alle b-Strophen mit *áðr, ok* oder *þás* an, und Grímr Droplaugarson hat überall *nú* oder *þás*. Später wird dieser Brauch seltener. Aber noch so spät wie bei Haukr Valdísarson und Bjarni Kolbeinsson macht er sich geltend.

Es ist dieses nicht nur eine rein metrische Frage, sondern auch für die Sprachmelodie von wesentlicher Bedeutung. Hierdurch nämlich erhält der 5. Vers der älteren Skaldenstrophen eine melodische Struktur, die im Gegensatz zum Eingangston des 1. Verses „Fortsetzungston“ genannt werden darf. Dieser ist vor allem abgedämpfter als der Eingangston und sticht so sehr vom kräftigen Einsatz des Strophenanfangs ab, daß man in vielen Fällen durch diesen Ton allein entscheiden kann, ob eine über-

lieferte Halbstrophe ursprünglich selbständig oder 1. oder 2. Hälfte einer Vollstrophe gewesen ist. Man darf wohl annehmen, was die neue Klanganalyse auch zu bestätigen scheint, daß es ein melodisches Hilfsmittel der Skalden zur Hervorhebung des Unterschiedes der Strophenhälften gewesen ist. Wenn nicht bewußt, mag es sich doch unbewußt geltend gemacht haben. Bei Snorri ist jedoch keins von beiden bemerkbar.

Die Verteilung der einzelnen Sätze der Strophe auf die verschiedenen Verse ist demnächst von Wichtigkeit. Daß dieses ein Gegenstand der Aufmerksamkeit und verskünstlerischer Behandlung gewesen ist, ersieht man sofort aus dem großen Interesse, das Snorri dieser Frage entgegenbringt.

Aber auch nicht in dieser Hinsicht darf man die Strophen Snorris als Norm der gewöhnlichen Dróttkvættstrophe aufstellen. Sein Gedicht zielt ja auch nicht darauf hin. Er beabsichtigt durch seine Strophen Beispiele möglichst vielartiger metrischer Variationen und Kunststücke zu geben, und eben darum ist ihm ganz natürlich der Inhalt von untergeordneter Bedeutung. Der Inhalt jeder Strophe muß sich dem vorausbestimmten Metrum fügen. Daher die mosaikartige Zusammenfügung von Einzelsätzen, die seine Gedichte prägt, wie es in seiner Vorliebe für die Form *fjórðungalok* (Str. 11) besonders zum Vorschein kommt, wo je zwei zusammenhängende Verse einen abgeschlossenen Satz enthalten (2 + 2 + 2 + 2). Diese Form ist von Snorri bevorzugt. Kein Wunder, daß sie auch oft auf den Inhalt den Einfluß hat, daß in allen vier Sätzen derselbe Gedanke, nur leicht variiert, zum Ausdruck kommt, wie es in derselben Strophe 11 der Fall ist, wo das Bild des Fürsten als Wolfsernährer viermal variiert wird. Daß diese Variation auch mit großer Kunst gemacht werden kann, beweist die Strophe 6, wo jede neue Variation den Vorgang zeitlich ein Stück weiterführt und die Bilder so dicht aneinanderreiht wie die Einzelaufnahmen eines Kinofilms.

Von den von Snorri aufgestellten Normalformen kommen sowohl *áttmælt, fjórðungalok, stælt* als *hjástælt* in der überlieferten Literatur vor. Und die von Snorri bevorzugte, in Háttatal so häufig verwendete Form 2 + 2 + 2 + 2 ist auch früher sehr beliebt. Man kann als Beispiele eine Reihe von Skalden anführen, in deren Strophen man diese Verteilung der Sätze findet oder bei denen wenigstens diese Konstruktion eine vorherrschende Tendenz genannt werden darf. Hier ist aber deutlich eine Ent-

wicklung spürbar, indem *fjóðungalok* allmählich an Boden gewinnt. Im 11. Jahrh., bei Sigvatr Þórðarson und Þjóðólfr Arnórsson sparsam, findet man diese Form im 13. Jahrh., wie bei Bjarni Kolbeinsson (etwa 1200) recht häufig. Es scheint, als gewänne diese gleichmäßige Verteilung (2 + 2 + 2 + 2) an Boden gleichzeitig mit dem Schwinden des charakteristischen Einschnittes zwischen a- und b-Strophe. Man bekommt mit anderen Worten vier fjórðungar anstatt zwei, charakteristisch verbundene helmingar.

Die Jómsvíkingadrápa des Bjarni Kolbeinsson bildet überhaupt ein Übergangsglied zwischen älterer, freierer Skaldendichtung und der Schematisierung Snorris. Diese hat häufig die Verteilung 2 + 2 + 2 + 2 aufzuweisen, hat aber auch den charakteristischen Einschaltsatz in den Versen 7—8, den Snorri im Háttatal wohl siebenmal verwendet, ohne seiner aber Erwähnung zu tun, und welcher doch in der älteren Skaldendichtung derart häufig ist, daß es nicht zufällig sein kann.

Unter Einschaltsatz wird hier ein Satz verstanden, der in die Strophe eingefügt ist, ohne mit derselben in syntaktischer Verbindung oder inhaltsmäßig mit dem sonstigen Inhalt der Strophe in direktem Zusammenhang zu stehen. Z. B. wenn es bei Gísli Súrsson 30 heißt: *gǫtum hug* „ich faßte Mut" und *hjǫrs gnýr vas hǫ́r at heyra* „der Kampf toste".

Das letzte Beispiel ist für die Einschaltsätze besonders charakteristisch, auch in bezug auf den Platz innerhalb der Strophe. Denn der Einschaltsatz kann zwar in jedem Vers der Strophe, mit Ausnahme des ersten, vorkommen und kann auch in verschiedenster Weise auf die Verse verteilt sein. Es kommt aber so häufig vor, daß der Einschaltsatz den ganzen 7. Vers und den Anfang des 8. einnimmt, daß man hierin keinen Zufall, sondern eine Neigung sehen muß, welche Ursache dieser Umstand nun auch haben mag. (Eine gleichartige Erscheinung ist es selbstverständlich, daß ein Einschaltsatz dieser Form in den Versen 3 und 4 der 1. Halbstrophe angebracht ist, was doch lange nicht so häufig ist.) Man kann dafür eine Reihe von Beispielen bringen; es mag aber genügen, aus den Strophen einer der Hauptskalden diejenigen zusammenzustellen, wo die Einschaltsätze diese charakteristische Stellung einnehmen, wie z. B. Sigvatr: 1, 4. 11; 2, 1. 2. 3; 3, 3. 7; 5, 6. 7; 12, 10. 15. 20. 21; 13, 4. 9. 12. 19. Bisweilen findet man auch einen anderen Satz auf diesem Platz: Sigvatr 3, 2; 11, 18. In ungefähr gleichem Zahlen-

verhältnis kann man aus der Produktion der anderen Skalden Beispiele aufzählen. Als jüngeres Beispiel führen wir die schon erwähnte Jómsvíkingadrápa des Bjarni Kolbeinsson an, wo die Strophen 10, 14, 16, 20, 21, 25, 34, 36, 39, 43 (28) dieses Verhältnis aufweisen. Die Verse 3 und besonders 7 scheinen also der beliebteste Platz zu sein, gern in Verbindung mit dem Anfang des folgenden Verses.

Man könnte meinen, die Einschaltsätze seien ein metrischer Notbehelf, denn in einem Versmaß wie dróttkvætt möchte es schwierig sein Stoff und Form so in Übereinstimmung zu bringen, daß der Stoff die Form ganz ausfüllt. Es möchten leicht kleine Lücken entstehen, nachdem der Dichter schon das gesagt hat, was er in der vorliegenden Strophe sagen will. Und in vielen Fällen sind die Schaltsätze wohl auch ein solcher Notbehelf. Und da der Skald dem Inhalt dieser Schaltsätze ziemlich frei gegenüber stand, war es ihm auch bequem, dieselben zwei Alliterationswörter und einen oder mehr Hendingar hergeben zu lassen, wie es der Fall ist bei Sigvatr 12, 3. 5. 7. 19. 23. Das würde also bei dem metrischen Aufbau einer schwierigen Strophe eine gute Hilfe sein. Bei näherer Betrachtung aber scheint es, als spielten hier auch melodische Rücksichten mit. Der Einschaltsatz hat nämlich eine ganz andere Klangfarbe als die übrigen Sätze der Strophe; entweder liegt er höher oder tiefer, wie überhaupt jeder parenthetische Satz auch in der Prosa. Möglich ist es daher, daß das Einschiebsel an dieser Stelle angebracht wird, um der Strophe auch klanglich einen passenden Ausgang zu geben. Es bringt sozusagen einen Ausgangston hervor. — Ich finde in der strophischen Dichtung des deutschen Mittelalters etwas entsprechendes. Man schlage im Nibelungenlied eine Seite auf, fast welche man will, und man wird eine Reihe von Strophen finden, deren letzter Vers eine selbständige Stellung hat. Es ist zwar kein eingeschalteter oder angehängter Satz. Sein Inhalt bildet eine Fortsetzung des Stropheninhalts. Seine selbständige Stellung aber, nach einem größeren Zeiteinschnitt (Punkt oder Doppelpunkt), verleiht ihm einen anderen klanglichen Wert, was ferner auch durch eine variierte metrische Form hervorgehoben wird. Es ist dies eine Kadenz, worin die Strophe ausklingt: der Ausgangston.

Diese künstlerische Aufgabe der Einschaltsätze hat aber auch eine andere Seite, die inhaltsmäßige. Da die Schaltsätze

freier sind als die übrigen Sätze der Strophe, bieten sie dem Skalden eine bessere Gelegenheit zu inhaltsmäßiger Variation. Sie gewähren dann oft einen tieferen Einblick in die Persönlichkeit des Dichters, als eine der gewöhnlichen, panegyrischen Skaldenstrophen es tut. Bei den besten Skalden ist es ein Mittel persönliche Bemerkungen einzuschalten. Sie mögen räsonnierender Art sein (Eyvindr Finnsson 3, 9), ein bestimmtes Verhältnis erklären (Sigvatr 12, 3a), den Stropheninhalt variieren (Þjóðólfr Arnórsson 4, 8) oder ein Urteil aussprechen (Sigvatr 12, 21b). Am schönsten ist aber die Verwendung als Hintergrund für eine Einzelschilderung (Sigvatr 12, 12. 20b); als wolle der Dichter dadurch erreichen, daß wir die Hauptsache nie aus den Augen verlieren. Die Schilderung von Einzelheiten soll nie aus dem Zusammenhang herausfallen und ein selbständiges Dasein führen. Sie wird sogleich eingefangen und in das Ganze eingegliedert durch einen Schaltsatz, der den sammelnden Hintergrund hervorhebt.

Der Einschaltsatz spielt so eine nicht unbedeutende Rolle in der Kunst der Dróttkvættdichtung.

Eine andere bedeutende Frage für den Aufbau einer Dróttkvættstrophe ist die Verteilung der Glieder des einzelnen Satzes auf die Verse. Diese hängt natürlich von metrischen Rücksichten ab, ist aber gleichzeitig ein Mittel zur Erzielung einer künstlerischen Wirkung. Snorri erwähnt hier ein Beispiel beabsichtigter Verteilung der Satzglieder in „langlokum", wo der Satz in Vers 1 anfängt, um sich dann in Vers 8 fortzusetzen. Diese Wortstellung ist ein Kunstgriff des Dichters, wodurch er wie mit einem eisernen Ringe seine Strophe zu einem kompakten Ganzen zusammenschweißt. Der unmittelbaren Auffassung bereitete aber diese Wortstellung Schwierigkeiten, indem beim Vortrag des Gedichtes den Zuhörern die Fortsetzung des angefangenen Satzes bis zum Strophenschluß vorenthalten wurde. Diese Verteilung der Satzglieder kommt darum auch nicht oft in der älteren Skaldendichtung vor (vgl. Þórarinn máhlíðingr 15). Nicht sehr selten kommt es dagegen in den überlieferten Strophen vor, daß der Hauptsatz im 1. Vers der Halbstrophe beginnt und am Ende des 4. Verses schließt, so daß er die Halbstrophe sozusagen einrahmt. Auf diese Weise umfaßte der Satz nur ein kleineres, leichter zusammenfaßbares Gebiet. Diese Wortstellung wurde darum allgemeiner, so daß man wohl von einer Tendenz

sprechen darf. Es ist dem *stælt* des Snorri ähnlich, nur nicht so streng an das Schema 1 + 2 + 1 gebunden. Von Gísli Súrsson führe ich als Beispiele an: Strophe 2, 3, 7, 8, 12, 16, 18, 24, 29, 30, (32), 36. Ich wähle Gísli Súrsson als Beispiel, weil er sogar einen Schaltsatz in dieser Stellung hat: Strophe 17.

Diese Wortstellung bezeichnet den direkten Gegensatz zu der von Snorri und einer Reihe anderer, besonders späterer Skalden bevorzugten Form 2 + 2 + 2 + 2 (*fjórðungalok*), und schwindet daher auch allmählich.

Für die Zeit vor Snorri läßt sich nun eine Art von Normal-Dróttkvættstrophe aufstellen. Als solche führe ich z. B. Gísli Súrsson 30 an:

Mǫ́ttut skildi skaldi,
skjǫldr kom mér at haldi
(gǫ́tum hug) við hneiti,
hjǫr gellanda bella,
áðr an mik þeirs mínu
munu aldrlagi valda,
gnýr vas hjǫrs at heyra
hǫ́r, ofrliði bǫ́ru.

Außer der charakteristischen Verbindung beider Halbstrophen findet man hier, daß der Hauptsatz der ersten Halbstrophe alle 4 Verse umschließt. Er fängt im ersten an und endet im vierten. Die zweite Halbstrophe hat in den Versen 7 und 8 den charakteristischen Schaltsatz aufzuweisen. [Mit Absicht ist auch eine Strophe gewählt, wo der Skothending in einem Verse fehlt, da dieses bei den älteren Skalden eine sehr gewöhnliche Freiheit ist. Man findet so bei Bragi 37 ungerade Verse ohne Skothending, bei Egill 45 und bei Kormákr sogar 71. Auch in dieser Beziehung ist es also eine Normalstrophe.]

Die Dróttkvættstrophe wird noch durch verschiedene andere Verhältnisse charakterisiert, Verhältnisse, die wesentlich von der Schwierigkeit des Metrums herrühren und dem Skalden über diese Schwierigkeiten hinwegzuhelfen beabsichtigen. Wörter wurden bisweilen umschrieben, um Alliteration und Reim zu erlangen, wie bei Þjóðólfr Arnórsson 1, 7 (*Haralds bróðurson*), Sigvatr 12, 7 (*bróðir Ǫgmundar*). Die Kenningar werden oft derart gewählt, daß zwei Glieder alliterieren, wie es sich in Kenningar wie *bliks beiði-Hlǫkk* bei Brúsi Hallason und *rauðmána*

reynir bei Einarr skálaglamm 3, 7 deutlich zeigt. Nicht selten sind dann die Glieder an den Anfang zweier zusammengehörender Verse gestellt, wie bei Gísli Súrsson 20, V. 3—4: *skorð-skjaldsteins*, 24, V. 3—3: *fleinþolla-fallheyjaðr*, oder als letztes Glied eines ungeraden Verses und erstes des folgenden geraden: Gísli 26, V. 1—2: *skorða-skapkers*, 28, V. 7—8: *Sága-saums*. So sieht man auch oft, daß zu einem Substantiv ein alliterierendes Wort als attributives Adjektiv gewählt wird: Gísli 14, V. 3—4: *mildr malmrunnr*. Diese Verhältnisse zeigen alle, in welchem Grade die Worte einer Dróttkvættstrophe aus metrischen Rücksichten gewählt werden müssen und von welcher Bedeutung dieses für die Skalden-Dichtkunst ist. Man kann förmlich Regeln für die Herstellung einer solchen Strophe aufstellen und die Reihenfolge angeben, in der die verschiedenen Rücksichten sich geltend machten und so allmählich den den Skalden zur Verfügung stehenden Wortschatz einschränkten, bis das allein befriedigende Wort zuletzt als einziges übrig blieb. Das Zustandebringen von Dróttkvættstrophen wurde in vielen Beziehungen ein Handwerk und die Skalden „arbeiteten", „wirkten" sie (*yrkja kvæði*). Damit hängt es wohl auch zusammen, daß die Handlung in diesen Gedichten so langsam vorwärts schreitet. Einer fließenden Erzählung stellten sich soviele andere Rücksichten entgegen. Nur die wirklichen Dichterbegabungen, wie z. B. Egill und Sigvatr wurden nicht dadurch gehindert, ihren Gedichten sowohl Flug als poetischen Glanz zu verleihen.

Die Skaldendichtung ist also etwas anderes und mehr, als man nach dem Lehrbuch Snorris den Eindruck hat. Sie ist freier und lebendiger. Sie fügt sich praktischen Forderungen und ist den metrischen Freiheiten gegenüber lange nicht so strenge. Vor allem besitzt sie mehr von den erwähnten melodischen Zügen.

Wie Snorri der Theoretiker ist, der nach seiner persönlichen Auffassung der Dróttkvættstrophe Regeln zuschreibt und diese Regeln vervollständigt, wo seines Erachtens Lücken bestehen, so sind seine Strophen, mit soviel Tüchtigkeit sie auch gemacht sind, theoretischer, weniger biegsam und melodisch als die Strophen der älteren Zeit. Man möchte fast sagen, daß sie mehr Lesestrophen sind, während die älteren Strophen Vortragsstrophen waren.

Aber auch in dieser Beziehung war Snorri der Bahnbrecher, der, auf der Höhe der Zeit stehend, mit der Entwicklung der

metrischen Strophenform in anderen Ländern Fühlung hat. Dies ist scheinbar eine dreiste Behauptung, weil er an den sonst im Auslande schon verlassenen metrischen Formen mit Alliteration und Binnenreim festhält. Dieses mag aber mit dem damaligen größeren Konservativismus der Isländer im allgemeinen zusammenhängen. Die Skaldendichtung ist nicht stillstehend. Man kann darin von der ältesten Zeit bis zu ihren letzten Tagen eine Entwicklung spüren, in der Snorri ein Stadium auf dem Wege bezeichnet. Besonders habe ich hier die Entwicklung vor Augen, die darauf hinzielt, was Saran das *akzentuierend-alternierende* Prinzip nennt und was in der deutschen Mittelalterdichtung zur Geltung kommt.

Schon früh hat sich dieses Prinzip geltend gemacht, denn es kann wohl kein Zweifel mehr bestehen, daß die regelmäßige Alternation einer betonten und einer unbetonten Silbe beim Vortrag eines Skaldengedichtes in dróttkvætt viel allgemeiner war, als man nach dem Eindruck der Form und des 5-Typen-Systems erwartet. Denn die Skansion nach diesem System ergibt ja ein buntes Bild, ein stetes Wechseln innerhalb derselben Strophe von fallenden und steigenden, ein-, zwei- und dreigliedrigen Füßen. Den einzigen festen Anhaltspunkt bildet der Schlußfuß, der überall die Form –́× (–́×) aufweist. Dieser Trochäus aber, der im Schlußfuß auch überall mit dem sprachlichen Akzent übereinstimmt, will sich im Vortrag auch in den beiden ersten Füßen des Verses hervordrängen, auch wenn es nicht mit dem Prosaakzent stimmt. Denn das 5-Typen-System hat wohl noch für die sprachliche Skansion des Verses volle Geltung, dagegen nach der eigenen Auffassung des Entdeckers, Professor Sievers, nicht für den kunstmäßigen Vortrag. Für diesen Vortrag ergibt die neue Schallanalyse als Resultat, daß man einen ausgedehnten Gebrauch von der sogenannten „schwebenden Betonung" machen muß. Die in der Prosa haupttonigen Silben werden nicht bis zum Nebenton oder zur Tonlosigkeit heruntergedrückt, wenn sie auch keine Höhen des Verses bilden. Die sprachlich nebentonigen Silben dagegen, die im Verse auf eine Höhe fallen, werden bis zu den sprachlich haupttonigen Silben gehoben. So wird in dem melodischen Vortrag der Strophe eine regelmäßige Alternation betonter und unbetonter Silben herrschend, dem Typus A des Schemas gleich: –́× | –́× | –́×.

Diese trochäische *Vortragsart* ist schon von den ältesten

Zeiten ab in der Skaldendichtung vorherrschend. Im Vortrag findet man fast nur den „Typus“ A, mit vereinzelten B, C, D und E untermischt. Diese trochäische Vortragsart setzt sich dann auch in der sprachlichen Form allmählich durch. Es ist eine entschiedene Tendenz zu spüren, den Vers- und den Prosaakzent miteinander in Einklang, in einen regelmäßigen trochäischen Wechsel zu bringen. Die Verse werden daher immer mehr akzentuierend-alternierend und weisen eine Reihe von Trochäen auf.

In diesem Znsammenhang kann man auf die unter dem Namen „hrynhenda“ gehende Weiterentwicklung des dróttkvætt hinweisen, wo der im dróttkvætt obligatorische trochäische Schlußfuß mit einem weiteren Trochäus erweitert wird, so daß die letzte Vershälfte nun auch nach dem Prosaakzent ein $\acute{-}\times|\acute{-}\times$ aufweist. Die rasch steigende Zahl der Hrynhendastrophen erlaubt auch den Schluß, daß sich diese Form einer steigenden Beliebtheit erfreuen kann. Aus dem 11. Jahrhundert sind uns nur 20 solche Strophen überliefert, aus dem 12. 39, aus dem 13. 71, und aus dem 14. sogar 368. Würde dieses Verhältnis auch ein wenig verschoben werden, wenn wir die ganze Literatur und nicht nur einen Teil kennen würden, was natürlich besonders für die ältere Zeit gilt, scheint doch die Tendenz klar zu sein.

In der Skaldendichtung herrscht überhaupt ein Streben nach größerer metrischer Regelmäßigkeit in neuerer Auffassung, d. h. eine und dieselbe Form beherrscht das ganze Gedicht. In diesem Falle schweben die Trochäen den Dichtern als idealer Rhythmus des Verses vor. Wahrscheinlich hängt es mit neuen metrischen Mustern zusammen, die sich erst allmählich durchsetzten und im dróttkvætt unter einem so starken Kampf mit der überlieferten Dichtertradition, daß von einem Zusammenschmelzen keine Rede sein konnte, sondern nur von einem äußeren Kompromiß, ein Zugeständnis an den Trochäus durch Hinzufügung eines weiteren Fußes, welcher auch in der Prosa eine trochäische Form hatte. Wenn die beiden ersten Füße das Typensystem beibehalten, ist dieses neben Alliteration und Binnenreim das alte konservative Element, das doch zuguterletzt völlig beiseite gelegt wird. Erst allmählich setzt sich die Reform durch; wegen des Konservativismus der Skaldendichtung läßt es sich aber schwer nachweisen, wann und in welchem Grade diese Bewegung an Stärke zunimmt. Die festen Regeln der alten

metrischen Kunst lassen dem Dichter nur wenig persönlichen Spielraum, der uns etwa dieses Verhalten offenbaren konnte.

Aller Wahrscheinlichkeit nach beruht diese Bewegung auf fremden Vorbildern und ist der Bestrebung ähnlich, die im 12. Jahrh. in Deutschland einsetzt und der Durchführung einer akzentuierenden Alternation zwischen einsilbigen Höhen und Senkungen zustrebt. Eine weitere Vergleichung norröner Skaldendichtung mit deutscher oder französischer Mittelalterdichtung würde gewiß ergeben, daß die norröne Dichtung trotz allem Konservativismus doch auch in metrischer Beziehung mit der zeitgenössischen Dichtung Fühlung hatte. Wir finden in der Skaldendichtung eine Entwicklung, die dieses zu zeigen scheint. Wir dürfen wohl sagen, daß die Literatur im allgemeinen immer mehr eine Leseliteratur wird. Die Sagas und die Übersetzungsliteratur nehmen allmählich das Interesse gefangen, und unter diesem Einfluß verliert die Strophe immer mehr ihre Melodie, und der Versakzent nähert sich dem Prosaakzent. In diesem Entwicklungsgang ist Snorri zeitgebunden und bezeichnet ein Stadium. Und sein Versuch, Ordnung und Regelmäßigkeit in die Dichtung hineinzubringen, scheint eben ein Zeichen zu sein, daß sich die Dichtung in der hier angedeuteten Richtung entwickelte.

SKALDENDICHTUNG UND UNDEUTLICHKEIT?

Von **Ernst A. Kock.**

Ein kluger Redner oder Dichter, der sich an ein ungebildetes Publikum wendet, bedient sich einer einfachen Sprachform. Wer in einer Akademie einen Vortrag hält oder einem intimen, hochgebildeten Kreise ein Gedicht widmet, darf sich in gelehrter und kunstmäßiger Weise ausdrücken. Ein altnordischer Skalde, der eine Köchin oder eine Waschfrau mit improvisierten Ergüssen regalierte, mußte dem intellektuellen Standpunkt des einfachen weiblichen Wesens Rechnung tragen. Er setzte nicht ein wunderbares Etwas zusammen, dessen Ausdeutung auch den geistreichsten Zeitgenossen unmöglich gewesen wäre und den Gelehrten unserer Zeit endloses Tüfteln und Grübeln kosten würde. Dichtete er hingegen in aller Muße eine stolze 'drápa', dem Fürsten am glänzenden Hofe vorzutragen, so durfte er wohl seltene Worte, kühne Bilder, verschlungene Sätze anbringen. Allerdings gab es auch da eine Grenze, die er nicht überschreiten durfte: der Inhalt des Gedichtes mußte dem Besungenen sowie seinen geistig höchststehenden Begleitern verständlich bleiben. Jede Strophe mußte zum mindesten in dem Bewußtsein des Urhebers als ein einheitliches Gebilde vorliegen, dessen logisch-grammatische Gliederung er selbst festhalten konnte.

Die praktische Folgerung aus dieser recht einfachen Erwägung ist die Verwerfung der ganzen Art und Weise, in welcher die nordischen Fachgelehrten bis jetzt die Skaldendichtung ausgedeutet und zurechtgelegt haben. In Notationes Norrœnæ § 131 wurde ein neues Prinzip aufgestellt: 'Sök att, under största möjliga anpassning till handskrifternas vittnesbörd å ena sidan, till annat känt fornjermanskt språkmaterial å andra sidan, åstadkomma en **jämförelsevis enkel, även vid muntligt föredrag begriplig text!**'

Bei mündlicher Erörterung dieses abstrakten Satzes haben die verehrten Fachgenossen vorläufig an dem vorgelegten konkreten Material keine Kritik ausgeübt. Dagegen ist die Frage aufgestellt worden: Liegt nicht bei den altnordischen Skalden hie und da eine absichtliche Dunkelheit des Ausdrucks vor?

Diese Frage beantworte ich, soweit es sich um den unmittelbaren, verbalen Sinn der Worte handelt, mit einem unbedingten Nein! Das gilt auch für das Wortspiel, für die Verkappung eines Namens, für das Rätsel und für die mystische oder orakelhafte Äußerung. Ein Wortspiel ist gut, eben nur wenn die Doppelsinnigkeit der Worte spielend leicht hervortritt. Die Verkappung und das Rätsel benutzen einfache Worte und einfache Syntax; daraus soll der richtige Name bzw. der tiefere Sinn herausgeholt werden. Der Orakelspruch (*Dixit, Romanos hostes victuros esse*) trägt harmlose Einfachheit zur Schau — und erzeugt Zweifel oder täuscht! Wenn jemand erzählt, er wolle die nächstgelegene Stadt besuchen, drückt er sich verbaliter deutlich aus; realiter entsteht Zwei- oder Vieldeutigkeit, wenn zwei oder mehrere Städte in derselben Entfernung liegen.

Eine absichtliche verbale Undeutlichkeit würde bei den Skalden keinen Zweck gehabt haben. Niemand nötigte sie, unartikulierte Geräusche von sich zu geben. Wollten sie keine Gedanken mitteilen, so durften sie schweigen.

Unabsichtlich konnte natürlich Undeutlichkeit entstehen, gerade wie es heutzutage dem mit ungenügenden Kräften ausgerüsteten Versmacher, dem gar zu originellen Poeten, dem gar zu tiefsinnigen Philosophen und dem gar zu flüchtigen Zeitungsschreiber manchmal gelingt, den Leser zu mystifizieren. Schon die strengen Gesetze des kunstvollen Verses stellten hohe Ansprüche an das formale Talent des Dichters. Wenn er außerdem noch eine gewisse Originalität des Ausdruckes anstrebte, wurde sein Gedicht manchmal zu kunstvoll. Dann war es kein gutes Gedicht mehr. Konnte es trotzdem von denjenigen aufgefaßt werden, die mit den reichen Möglichkeiten der Dichtersprache gut vertraut waren, so durfte es noch als vernünftig gelten.

In dem von mir bisher (März 1924) untersuchten Teil der Skaldendichtung (9.—10. Jh., Bragi bis Tindr Hallkelsson) gibt es kein Gedicht, das nicht in seiner echten Form als gut oder doch mindestens als vernünftig bezeichnet werden könnte. Die Begründung dieses Urteils findet sich in etwa zweihundert,

teilweise schon veröffentlichten Paragraphen. Will man von absichtlicher Undeutlichkeit reden, so soll man den Ausdruck ausschließlich auf die Interpreten beziehen. Nur ist für ein unbegreifliches Durcheinander von Worten, Silben und Stümpchen der Ausdruck durchaus zu milde. Ich entnehme aus einem Vorwort von Gering die einzig passende Bezeichnung: Blödsinn. Daß auch früher schon manches den Skalden in die Schuhe geschoben wurde, was sie gewiß selber gern mit einem energischen Fußtritt fortgestoßen hätten, dafür ist die jüngere Edda ein Beweis. Ein typisches Beispiel habe ich in Notationes § 222 angeführt. Lehrreiche Bemerkungen zu der ganzen Methode Snorris und seiner Schule (Folklore Fellows Communications XV, n:o 51) verdanken wir dem scharfsinnigen Forscher, dem diese Zeilen in aufrichtiger Verehrung gewidmet sind.

KONG OLAF DEN HELLIGES OPHOLD PÅ GOTLAND.

Af Finnur Jónsson.

På mange og vigtige punkter har det vist sig, hvor pålidelig den islandske tradition var, også hvor det gjaldt ikke-islandske tildragelser. At den ikke på alle punkter er tilforladelig, er sikkert og vist; det gælder da i hvert enkelt tilfælde at prøve dens rigtighed, såvidt dette er muligt. Jeg skal her tage en enkelt begivenhed i Olaf den helliges saga til behandling.

Snorre fortæller i Olafssaga kap. 181, at Olaf fra Norge (1028) flygted gennem Edskov til Vermland og derfra gennem en skov til Närike, hvor han opholdt sig hos en Sigtryg til foråret (1029) og rejste så, da det blev sommer, østerpå til Garderige uden ophold noget steds.[1] I kap. 192 fortælles videre, at han om foråret (1030) forlod Garderige og „kom med sin flåde til Gotland“, hvor han erfarede tidender fra Sverige, Danmark og Norge. Derfra rejste han, da han fik bör, til Sverige og styrede ind i Mälaren og til Arus — og rejste så videre til Norge; det vedkommer os ikke her. Det er klart, at Snorre intet ved — i alfald intet beretter — om hvad der foregik mellem kong Olaf og Gotlænderne. Det er altså på rejsen **fra** Garderige, at Olaf kommer til Gotland. Ingen anden vestnordisk kilde omtaler sagen. Om Snorre har fået denne efterretning under sit ophold i Vester-Götland, får stå hen.

Olafs ophold i Gotland omtales i en anden vigtig kilde, nemlig Gutasaga (Pippings udg. s. 65). Her fortælles, at den hellige Olaf kom „flyende fra Norge“ med sine skibe til Akrgarn (der er beliggende på Gotlands øst-side) ... og „derfra drog den hellige Olaf til Jerzlaf i Holmgård“. Det er således uden

---

[1]) Den samme fremstilling har Fagrskinna Ól. helg. kap. 28.



al tvivl, at Gutasaga henfører begivenheden til 1028 eller i alfald til rejsen til Garderige — d. v. s. lige modsat af, hvad Snorre gör. Hvem har så ret?

P. A. Munch har fulgt Snorre og antaget hans fremstilling for den rigtige (NfH. I, 2, 764 anm. 2, 774 f. med anm. 1 s. 775). Han fremhæver, at netop den omstændighed, at Olaf lander ved Akrgarn — på Gotlands østside — taler for, at han er kommen østfra og ikke vestfra. Dette er også, om ikke af afgörende betydning, så dog et meget vigtigt fingerpeg.

Alex. Bugge har (Norg. hist. I, 2, 400) derimod uden videre fulgt Gutasaga, rimeligvis fordi han har ment, at en sådan, hjemlig kilde måtte være mere pålidelig end en islandsk.

I sin oversættelse af Gutasaga udtaler dr. Lis Jacobsen sig noget forsigtigt således (s. 118, anm. 4): „Dog menes det, at Snorre her må have haft mindre gode oplysninger, og at Olavs Gotlandsophold har været på denne færd, som foretoges i året 1029."

Jeg lader mig nöje med disse henvisninger.

Som kilde betragtet er Gutasaga i bedste fald lige så gammel som Heimskringla; snarest er den dog noget yngre. Man kan således teoretisk sige, at der i og for sig lige så godt kan foreligge en forvanskning af traditionen i Gutasaga som i Snorres værk. Afstanden fra begivenheden er lige stor i bægge.

Der er en omstændighed, som man, såvidt jeg ved, ikke har taget i betragtning ved bedömmelsen af disse to kilder, og som afgjort taler til fordel for den islandske (Snorres) tradition.

Snorre fortæller andet sted kap. 182 — jfr Fagrskinna kap. 28 (s. 178) — om Jökull Bárðarson og Olaf d. hellige. Jökull var af en bekendt slægt, Vatsdøleslægten, nær slægtning af Grette d. stærke; han var digter som flere i den slægt. Da kong Olaf flygtede fra sine skibe (1028), bemægtigede Hakon jarl sig disse; da var Jökull hos ham, og fik skibet Visunden (Fagrskinna: Skeggen) at styre. Selv siger Jökull i et vers, der anføres i bægge kilder, at han fik „fra Sult det skib at styre, som Olaf d. digre havde ejet". Så tilföjer Snorre — og han alene — følgende: „Det er hurtigst at fortælle (dette er en en-passant bemærkning), hvad der skete meget senere, at Jökull blev truffet af kong Olafs mandskab på Gotland og blev fanget", hvorefter han blev henrettet, men efter det første hug digtede han et vers, som Snorre også anfører. Det er utvivlsomt ægte, og beretningen gör indtryk af at være fuldtud pålidelig.

Det er nu helt usandsynligt, at dette skulde være sket allerede foråret 1029. Jökull må antages at have været hos Hakon jarl vinteren 1028—29, og efter at alt dömme er det höjst usandsynligt, at han har været så tidlig påfærde, at han allerede var i Akrgarn så tidlig på våren. Så tidlig begyndte man ikke sine handelsrejser. Derimod var der al grund for kong Olaf til ikke at forlænge sit ophold i Sverige udover det höjst nødvendige. Beretningen om kong Olaf og Jökull gör det, efter min mening, sandsynligt, for ikke at sige bevisligt, at Olaf er kommen til Akrgarn på rejsen fra Garderige, hvad der som sagt også passer bedst til Akrgarns beliggenhed på østsiden af øen. Man ved desværre ikke, hvor kong Olafs skibe befandt sig i Rusland, men har de været i Riga-bugten, i Dünas munding, hvad der i og for sig er meget sandsynligt, bliver det endnu mere forståeligt, at han derfra er kommen til Gotlands østside.

Jeg tror således, at der er al grund til at antage, at Snorres beretning er den rigtige. Hvis så er, er den atter, blandt så meget andet, et bevis for den islandske overleverings sejhed og rigtighed, også hvad ikke-islandske begivenheder angår.

DIE GUTEN RATSCHLÄGE IN DER HERVARARSAGA.

Von Knut Liestöl.

I.

In der Hervararsaga findet sich ein Abschnitt, der in allen Redaktionen[1]) mehr oder weniger widerspruchsvoll und unzusammenhängend ist. Es ist die Erzählung, wie Heidrek gute Ratschläge von seinem Vater erhält und wie er diese Lehren auf die Probe stellt.

Nach *U* ist der Inhalt dieses Abschnittes kurz wie folgt:

Einmal, als Höfund ein Gelage veranstaltete, waren alle Häuptlinge in seinem Reiche dazu eingeladen mit Ausnahme von seinem Sohn Heidrek und dessen Erzieher Gizur. Heidrek fand sich jedoch bei dem Gelage ein. Hier erregte er Streit, der mit Totschlag endete, und er wurde darum von seinem Vater verbannt. Seine Mutter Hervör bat Höfund, daß er zum Abschiede Heidrek gute Ratschläge mitgebe. Heidrek erhielt dann die folgenden sechs guten Lehren:

1. At hann hjálpi aldri þeim manni sem drepit hefir lánardróttin sinn.

2. At hann hafi þann mann aldri í fǫr sinni, sem svikit ok drepit hefir félaga sinn.

[1]) Man muß auf drei Redaktionen Rücksicht nehmen: 1. *U* hauptsächlich durch die Handschrift Salanska saml. 80, 8vo in der Universitätsbibliothek zu Uppsala repräsentiert (17. Jahrh.; hg. von Verelius 1672), 2. *R* cod. reg. 2845 aus dem 15. Jahrh. (Bugges Ausgabe II), 3. *H* Hauksbok aus dem 14. Jahrh. (Bugges Ausgabe I). — In einer Reihe von Abhandlungen in Modern Philology, Bd. XI, S. 363–378 (1914), Bd. XVIII, S. 93—100 (1920) und besonders Bd. XXI, S. 187—199 (1923) hat A. LeRoy Andrews gezeigt, daß *U* selbständiger Wert beizulegen ist und diese Handschrift öfters den besten und ursprünglichsten Text bietet. Ebenso verhält es sich mit *R*. Die älteste Handschrift *H* dagegen muß auf einem Zusammenarbeiten von zwei Handschriften beruhen, die zur *U*- und *R*-Klasse gehört haben, vielleicht ist auch eine dritte Quelle benutzt worden.

3. At hann leti eigi konu sína vitja opt frænda sinna, þó hon beiddist.

4. At hann væri eigi úti seint hjá frillu sinni, eða segði henni þann hlut er hann vildi hafa leyndan.

5. At hann riði eigi sínum bezta hesti, ef hann þurfti mjǫk at skunda.

6. At hann fóstri aldri sér gǫfugra manni barn, eða þiggi gjarnan hans veizlu.

Heidrek sagte, daß diese Ratschläge mit bösem Willen gegeben seien und daß er keinen derselben befolgen werde. Er ging nun hinaus, gefolgt von seinem Bruder Angantyr und seiner Mutter. Sie gab Heidrek einen Beutel voll Goldes und das Schwert Tyrfing, bat ihn „vel fara“ und kehrte zurück. Angantyr aber folgte seinem Bruder aus der Burg hinaus. Heidrek schwang das Schwert, und weil Tyrfing, so oft es aus der Scheide gezogen wurde, einen Menschen tötete, erschlug er seinen Bruder und entfloh dann sogleich in den Wald.

Er hielt sich lange in den Wäldern auf, zog dann aber nach bebauten Gegenden zurück, damit er ein durch Großtaten berühmter Mann werden könne, wie seine Vorfahren es gewesen waren. Absichtlich brach er sofort die zwei ersten Lehren seines Vaters: Zuerst kaufte er einen Mann, der seinen Herrn getötet hatte, für eine halbe Mark Goldes los, und dann tat er dasselbe für einen Mann, der seinen Kameraden erschlagen hatte. Später kam er zu König Harald von Reidgotaland, half ihm gegen zwei aufrührerische Jarle und erhielt zur Belohnung die Hälfte des Reiches und zugleich des Königs Tochter Helga zur Gemahlin. Sie gebar ihm einen Sohn Angantyr. Da trat ein großes Mißjahr ein, und um wieder fruchtbare Jahre zu bekommen, sollte der vornehmste Knabe des Reiches geopfert werden. Der Ausspruch des Schiedsrichters, Höfund, bezeichnet Angantyr, Heidreks Sohn, als den vornehmsten in Reidgotaland. Durch Anwendung einer vom Vater gelehrten List gelingt es Heidrek, seinen Sohn zu retten, Harald zu töten und sich zum Herrn von Reidgotaland zu machen. Sein Weib Helga aber tötet sich selbst.

Darauf heiratete Heidrek die Tochter des Sachsenkönigs. Sie begehrte oft ihre Verwandten zu besuchen, und er gestattete ihr dies. Einmal war sie mit ihrem Stiefsohn lange in Saxland gewesen. Dort überrascht Heidrek sie im Ehebruch mit einem Sklaven. Er nahm, während sie neben dem Geliebten schlief,

seinen Sohn weg und schnitt dem Sklaven eine Locke ab. Kurz nachher ließ er eine Versammlung einberufen und fragte, was die Leute über seinen Sohn wüßten. Man sagte, daß er ganz plötzlich gestorben sei. In dem Scheingrabe, das die Königin in aller Eile hatte errichten lassen, fand sich ein Hund. Heidrek ließ nun den Knaben in die Versammlung führen, erzählte das ganze Ereignis von der Untreue und Falschheit der Königin und überführte den Sklaven durch die Locke. Er erklärte sich von der Königin geschieden und fuhr in sein Reich zurück.

Heidrek kämpfte mit dem Könige Humli von Hunaland, besiegte ihn, nahm dessen Tochter Svafa und führte sie mit sich heim; im nächsten Sommer aber schickte er sie wieder zu ihrem Vater zurück, und bald gebar sie einen Sohn Hlöd. — Auf einer neuen Heerfahrt nahm er in Friland (Finnland) ein sehr schönes Weib namens Sifka als Geliebte zu sich.

In der ausdrücklichen Absicht, allen Ratschlägen seines Vaters zuwiderzuhandeln, bot er sich dem König Hrollaug von Gardariki zur Erziehung seines Sohnes an, und Hrollaug willigte zögernd ein. Einmal folgte Heidrek mit seinem Pflegesohn, der Geliebten Sifka und großem Gefolge einer Einladung zu einem Gastgebote bei König Hrollaug. Bei dieser Gelegenheit versteckte er den Königssohn, und in der Nacht erzählte er Sifka, daß er ihn getötet habe, da er zufällig in seiner Gegenwart das Schwert Tyrfing gezogen habe. Sifka verriet die vermeintliche Untat, obgleich Heidrek ihr gesagt hatte, daß es sein Leben gelte, wenn sie an den Tag komme. Hrollaug ließ Heidrek binden, und die zwei Männer, die er vom Tode losgekauft hatte, beteiligten sich am eifrigsten an diesem Werke. Heidrek sollte nun gehängt werden, aber seine Leute eilten herbei und retteten ihm das Leben. Als Hrollaug erfuhr, daß sein Sohn noch am Leben war, versöhnte er sich mit Heidrek und gab ihm seine Tochter zum Weib. Heidrek reiste mit ihr nach Hause.

In *R* ist die Erzählung im großen und ganzen dieselbe, aber es finden sich doch einige Abweichungen. Heidrek tötet seinen Bruder unwissentlich mit einem Stein und er wird wegen des Brudermordes verbannt. Die vierte Lehre lautet: at hann sé eigi síð úti staddr hjá frillu sinni. Aber später, als die Lehre erprobt werden soll, heißt es: „En honum var þat ráðit, at hann skyldi engan hlut henni segja, þann er leyna skyldi“. Heidrek zieht zuerst nach Hunaland und später nach Saxland. Die Tochter

des Hunnenkönigs heißt Sifka. Nur die zwei Bösewichter, welche Heidrek vom Tode gerettet hat, sind willig, Hand an ihn zu legen. Sifka, die das Geheimnis verrät, ist die Tochter des Hunnenkönigs; sie war damals „í annat sinn“ bei Heidrek. Der Königssohn hielt sich auf einem Hof im Walde verborgen. Heidrek ließ ihn holen; er findet sich in zwölfter Stunde ein und bittet seinen Vater, sich nicht die Schandtat zuschulden kommen zu lassen, seinen Erzieher zu töten.

In *H* ist der Gang der Handlung verwickelter als in *U* und *R*. Wie in *U* wird Heidrek verbannt und erhält beim Abschiede das Schwert, mit welchem er seinen Bruder tötet. Aber später kehrt er zurück, sucht seine Mutter auf und bittet sie, den Vater zu bestimmen, daß er ihm zum Abschied gute Ratschläge mitgebe. Höfund gibt acht Lehren. Die siebente lautet: at eiga jafnan kerski við komanda gest, die achte: at setja aldri Tyrfing at fótum sér. Seine Mutter gibt ihm diesmal beim Abschiede eine Mark Goldes. Während *U* die Fahrt nach Saxland vor der Fahrt nach Hunaland hat und in *R* das Umgekehrte der Fall ist, erzählt *H* von der Hunalandsfahrt sowohl vor als nach der Saxlandfahrt. Die Kebse aus Finnland heißt Sifka, und *H* stimmt mit *U* darin überein, daß es die Finnin ist, die das ihr anvertraute Geheimnis ausplaudert. Sowohl *U* als *R* erzählen, wie Sifka bestraft wird. Den anderen zwei Redaktionen gegenüber muß *H* im großen und ganzen als abgeleitet betrachtet werden.[1])

II.

Ungefähr der ganze Abschnitt von den guten Lehren muß zu einem ziemlich späten Zeitpunkt in die Saga eingeschaltet worden sein. Nur die Erzählung von Haralds Opferung ist für den Zusammenhang notwendig, weil sie uns die Erklärung gibt, warum Heidrek später als König von Reidgotaland auftritt. Diese Episode aber unterscheidet sich deutlich von den anderen, in denen von Höfunds guten Ratschlägen die Rede ist. Während Heidrek sonst sich absichtlich über die Ratschläge seines Vaters hinwegsetzt, sucht er hier vielmehr seinen Vater auf, um ihn um Rat zu fragen. Man spürt hier nichts von dem sonst so stark hervorgehobenen feindlichen Verhältnisse zum Vater. Der Sohn

[1]) Für eine detaillierte Vergleichung der drei Redaktionen dieses Abschnittes der Saga siehe LeRoy Andrews in Modern Philology XXI, S. 191—196.



wird freundlich empfangen („var honum þar vel fagnat“, *U*), und er benutzt wirklich und mit gutem Erfolge den Ausweg, zu dem sein Vater ihm die Anweisung gibt. Auch der Inhalt dieser Episode ist stärker nordisch angehaucht als die anderen Abschnitte, wo Heidrek Höfunds Ratschläge auf die Probe stellt.

Daß alte und neue Tradition in diesem Abschnitte nebeneinander hergehen, ohne völlig verschmelzen zu können, zeigt sich deutlich darin, daß der Rahmen, welcher für das Ganze geschaffen ist, gar nicht passen will.

H hat acht Lehren gegen sechs in *R* und *U*. Die zwei überschüssigen in *H* werden nicht erprobt und sind gewiß ein sehr später Zusatz. Die Lehren, nicht bis spät in die Nacht hinein bei der Geliebten zu verweilen und nicht das beste Pferd zu reiten, wenn er Eile habe, sollen augenscheinlich auf die Probe gestellt werden, als Heidrek sich der Geliebten Sifka, welche ihn verraten hat, entledigen will. Aber die Erzählung paßt gar nicht für diesen Zweck. Damals brauchte Heidrek sich nicht zu beeilen, und das Pferd bricht das Bein, nicht weil Heidrek zu schnell reitet, sondern weil die Last zu schwer ist. Eigentlich müßte Heidrek sich über den Ausgang freuen: Sifka, die sich so unzuverlässig gezeigt hat, verliert das Leben und er wird sie für immer los. Eigentlich würde man in dieser kurzen Geschichte von der Bestrafung der Kebse keine Beziehung auf die guten Lehren finden, wenn nicht die Ausdrücke: „reið bezta hesti sínum“ und „þat var síð um kveld“ bestimmt auf die vierte und fünfte Lehre anspielten. In *U* fehlt die Geschichte von der Bestrafung der Sifka, so daß die Lehren gar nicht zur Anwendung kommen. Dagegen stellt sich die zweite Hälfte der vierten Lehre in *U* als sehr bedeutungsvoll heraus und bildet den eigentlichen Schwerpunkt der Erzählung von Höfunds guten Ratschlägen. Darum müssen *R* und *H*, die diese Lehre nicht unter den sechs (acht) erwähnen, sie nachträglich einschalten („þat hafði faðir hans enn ráðit honum at segja eigi frillu sinni leynda hluti sína“, *H*, S. 230[5]; vgl. *R*, S. 329[15]).

Die Lehren, die wirklich erprobt werden, sind darum nur die folgenden:

1. daß er keinem Manne helfe, der seinen Herrn erschlagen hat;

2. daß er keinem Manne Frieden gebe, der seinen Kameraden erschlagen hat;

3. daß sein Weib nicht zu oft ihre Verwandten besuche;

4. daß er niemals einem Kebsweibe seine Geheimnisse mitteile;

6. daß er nicht das Kind eines Mannes aufziehe, der mächtiger ist als er selbst.

Wenn wir diese Lehren in Zusammenhang mit ihrer Anwendung in der Saga betrachten, finden wir, daß die dritte Lehre eine Sonderstellung einnimmt. Die Erzählung, in welcher sie erprobt wird, hat weder Voraussetzungen sonst in der Saga, noch zieht sie Folgen nach sich. Sie steht ganz vereinzelt da.

Die vier anderen gehören zusammen, wie Boer (Aarböger 1911, S. 2) überzeugend ausgeführt hat. Heidrek zieht das Kind eines mächtigeren Mannes auf, und die Folge davon ist, daß er gefangen genommen wird und gehängt werden soll, weil man glaubt, daß er den Knaben getötet habe. Das hätte niemand geglaubt, wenn Heidrek nicht im geheimen seinem Kebsweibe erzählt hätte, daß er es getan habe. Und dennoch wäre er keine Gefahr gelaufen, wenn er nicht die zwei Bösewichter gerettet hätte. Bei einer und derselben Gelegenheit bewähren sich die vier Ratschläge.

Die zwei ersten Ratschläge sind eigentlich nur Varianten einer Lehre, die öfters sprichwörtlich so ausgedrückt wird, daß ein vom Galgen Erlöster seinen Erlöser später selber aufhängen oder ihm die Kehle abschneiden werde, oder „man soll kein Galgenfleisch kaufen".[1]) Wir haben es hier mit einer Dublette zu tun: der Erzähler kennt eine Geschichte in zwiefacher Gestalt, er ist über die Sachlage nicht klar geworden und glaubt zwei selbständige Erzählungen vor sich zu haben.

Eine Kritik der Saga selbst hat uns auf eine zusammenhängende Geschichte mit drei guten Ratschlägen geführt, und eine Vergleichung mit anderen Traditionen wird uns zeigen, daß eine solche Erzählung in die Saga wirklich eingeschaltet worden ist.

III.

Ein Kenner mittelalterlicher Literatur wird leicht die Verwandtschaft sehen zwischen diesen Erzählungen der Hervararsaga und gewissen, besonders morgenländischen Geschichten von

[1]) Über dieses Motiv siehe Köhler, Kleinere Schriften II, S. 284.

undankbaren Menschen, von Weiberfalschheit und von rücksichtslosen Fürsten. Wenn wir Seitenstücke zu der Erzählung in der Hervararsaga suchen, liegt es am nächsten, sich unter ähnlichen modernen und mittelalterlichen epischen Stoffen in der Märchen- und Novellenliteratur umzusehen.

Boer sagt,[1]) daß der Typus dieser Erzählung unter den Märchen wohl bekannt ist, und er weist auf das Märchen „Der goldene Vogel" (Grimm, KHM Nr. 57) hin. Die Ähnlichkeit aber besteht eigentlich nur in dem einen, daß wir auch im Märchen die Lehre „kein Galgenfleisch zu kaufen" wiederfinden; der Zusammenhang ist ganz verschieden. Von einer näheren Verwandtschaft oder von direkter oder indirekter Entlehnung kann nicht die Rede sein.

Den rechten Weg aber hat Boer eingeschlagen, wenn er auf die Märchen hinweist: unter ihnen findet sich wirklich ein Typus, der in Antti Aarnes „Verzeichnis der Märchentypen" (F. F. Comm. 3) den Namen „Die guten Ratschläge" trägt und mit unserem Abschnitt der Hervararsaga eine so große Ähnlichkeit hat, daß sie sofort in die Augen fallen muß. Dieses Märchen (Nr. 910 bei Aarne) gehört nicht unter die eigentlichen Märchen, wie „Der goldene Vogel", sondern unter die novellenartigen Märchen, die wir in der älteren Literatur verhältnismäßig viel öfter wiederfinden. Nach dem Rahmen, der den Ratschlägen selbst gegeben ist, spalten sich die Varianten in mehrere Hauptgruppen. Die gewöhnlichste kann man durch den Namen „Die guten Ratschläge des Dienstherrn" charakterisieren. Sie ist durch Hákonar þáttr Hárekssonar in der norrönen Literatur vertreten. Eine andere Gruppe kann man „Die guten Ratschläge des Vaters" nennen (oder mit Aarne: „Durch Schaden klug"). Es ist diese letzte Gruppe, die uns in diesem Zusammenhange angeht.

Auch diese Gruppe ist durch eine große Menge Varianten repräsentiert: aus Norwegen, Schweden, Dänemark, Deutschland, Frankreich, Irland, Italien, Finnland, Estland, Kaukasus, Afghanistan. Man hat hebräische, syrische, indische, kalmückische Varianten, ja sie ist sogar durch sowohl ost- als westafrikanische Aufzeichnungen vertreten. Wie aus dem Folgenden hervorgehen wird, braucht man gar nicht mit allen Varianten zu operieren,

[1]) Aarböger 1911, S. 3.

um sichere Schlußfolgerungen hinsichtlich des betreffenden Abschnittes in der Hervararsaga zu ziehen.[1])

Die Varianten teilen sich wieder in zwei Gruppen. In der ersten Gruppe lauten die Lehren gewöhnlich wie folgt: 1. Besuche nicht oft deine Freunde. 2. Wenn du etwas zu verkaufen hast, halte es nicht zu teuer. 3. Heirate nicht ein Mädchen aus der Ferne. Die zweite Lehre lautet auch: Verleihe niemals ein gutes Pferd. Alle Varianten dieser Gruppe sind einander ziemlich gleich. Sie sind über Norwegen, Schweden, Dänemark, Irland, Finnland, Estland verbreitet. Die Erzählung bei Sacchetti gehört hierher. Weil die nordischen Varianten alle nur sehr kleine Verschiedenheiten aufweisen, könnte man geneigt sein, sie als einen jungen Eindringling in die nordischen Länder anzusehen. Aber in Deutschland und Italien muß sie jedenfalls sehr alt sein. Sie ist

[1]) Die Varianten, die ich für diese Untersuchung benutzt habe, sind die folgenden: Norwegen: NFS. M. Moe 11, 90, K. Liestöl 7, 10. Schweden: Hyltén-Cavallius mss. Sagen III, 24a (Mitteilung von C. W. von Sydow). Dänemark: Sv. Grundtvig, Gamle danske Minder III, 39. Deutschland: Hans Sachs, Commedia von dem Marschalk Sophus mit seinem Sohn (Bibliothek des Stuttg. liter. Vereins 149, S. 52 ff.); L. Curtze, Volksüberlieferungen aus dem Fürstentum Waldeck, S. 161. Die britischen Inseln: Walter Map, De nugis curialium, dist. II, cap. 31, „De quibusdam proverbiis"; Patrick Kennedy, Fictions of the Irish Celts, S. 73. Frankreich: Livre du chevalier de la Tour Landry, letztes Kapitel; Mélusine III, 529; Sébillot, Contes de la Haute-Bretagne II, Nr. 49; Cosquin, Contes populaires de Lorraine II, S. 317; Meyrac, Traditions des Ardennes, S. 419. Italien, Franco Sacchetti, Nov. 16; Trattato dell' ingraditudine e di molti essempli d' essa (ref. von Mussafia in Wiener Sitzungsberichte 64, S. 613); Straparola, Notti I, 4; Cento racconti raccolti de Michele Somma, Nr. 74 (ref. von Köhler, Kleinere Schriften II, S. 403); zwei sizilianische und ein süditalienisches Märchen bei Pitré (ref. Cosquin II, S. 318). Finnland: Antti Aarnes „Finnische Märchenvarianten", 910 A (FFComm. 5); Aarne hat mir ein Referat von *d* : *4* Put(tila) 116 geschickt, mit der Einleitung „Alla finska varianter äro av samma följande typ". Estland: Antti Aarne, Estnische Märchen- und Sagenvarianten, 910 A (FFComm. 25). Referat der zwei Haupttypen, handschriftlich mir von Aarne mitgeteilt. Kaukasus: Wardrop, Georgian Folk-Tales, S. 109. Afghanistan: Thorburn, Bannú or Our Afghan Frontier, S. 178 (ref. von Cosquin II, S. 319). Hebräisch: Abr. M. Tendlau, Fellmeiers Abende, Nr. 34 (mit Aarne 910 *B* nahe verwandt). Syrisch: R. Duval, Les dialectes néo-araméens de Salamas (ref. von Cosquin II, S. 321). Indisch: Schiefner, Indische Erzählungen in Mélanges asiatiques de l'Académie de Saint-Petersbourg, t. VII, S. 701; Minaef, Indiiskia Skaski y Legendy (ref. von Cosquin II, S. 319). Kalmückisch: W. Radloff in Ermans Arch. f. wissensch. Kunde von Rußland 22, 35 (ref. von Köhler, Kleinere Schriften II, S. 403). Afrika: Bérenger-Féraud, Contes de la Sénégambie (ref. von Cosquin II, S. 322); Reinisch, Die Afar-Sprache (Wien. Sitzungsb. 111, S. 80).

ohne Zweifel im Ruodlieb benutzt, und, wie erwähnt, findet sie sich auch bei Sacchetti. Für unsere Untersuchung ist diese Gruppe von geringem Belang.

Die zweite Gruppe hat eine weit größere Verbreitung, und die Varianten weichen oft sehr voneinander ab. Gewöhnlich findet man die folgende Lehre: Vertraue deiner Frau kein Geheimnis an. Die zwei anderen sind oft: kein Galgenfleisch kaufen, nicht das Kind eines anderen erziehen; oder: sich der Botmäßigkeit eines absoluten Herrschers nicht unterwerfen, sich mit keinem Polizeimanne befreunden.

Mischformen der zwei Gruppen findet man im Ruodlieb und im Märchen aus der Bretagne (Mélusine III, 529). Die Mischung hat dazu geführt, daß man hier mehr als drei Lehren hat. Auf der anderen Seite steht in einigen Erzählungen die Lehre, seinem Weibe kein Geheimnis anzuvertrauen, einzig da.

Der ganze Variantenapparat, der sich gewiß erheblich vermehren ließe, verdiente durchforscht zu werden. Für unseren Zweck aber ist dies unnötig, und rücksichtlich der modernen Varianten wollen wir uns darauf beschränken, ein kurzes Referat einer der estnischen Varianten zu geben: Ein armer Mann gab auf dem Sterbebette seinem Sohne die folgenden Lehren als Erbteil: 1. Geselle dich nicht zu einem vornehmen Manne. 2. Vertraue deinem Weibe nicht alles an. 3. Erziehe nicht das Kind eines anderen. Trotzdem befreundete er sich mit einem Gutsherrn und adoptierte ein fremdes Kind. Er nahm einen schönen Vogel des Gutsherrn weg und versteckte ihn. Dann zeigte er seiner Frau einen anderen toten Vogel, indem er vorgab, es sei jener des Gutsherrn. Die Frau erzählte das Geheimnis der Nachbarin, die es ihrerseits dem Gutsherrn vermittelte. Der vermeintliche Dieb wurde zum Hängen verurteilt. Er verteilt seine Habe unter die Frau, den Sohn und den Henker. Der Sohn erbietet sich zum Henker, um zwei Drittel des Geldes zu bekommen. Dann erzählt der Mann alles, läßt den rechten Vogel holen und wird sofort freigelassen. Er bricht mit dem Gutsherrn, jagt den Adoptivsohn weg und erzählt seitdem seiner Frau kein Geheimnis mehr.

Wenn die Erzählung über große Teile der Erde verbreitet ist, darf man schließen, daß sie alt sein muß. Wie schon gesagt, sind wir in diesem Falle so glücklich, mehrere Varianten aus dem Mittelalter zu besitzen.

Wir begegnen unserer Erzählung schon im Ruodlieb, „dem ältesten Roman des Mittelalters", dem sie eingearbeitet worden ist (11. Jahrh.). Ruodlieb ist bei einem fremden Könige in Dienst getreten. Als er wieder nach Hause gehen soll, gibt ihm der König 12 gute Ratschläge. Die meisten finden sich in den Varianten unserer Erzählung wieder. Weil wir aber vom Ruodlieb nur ein Bruchstück besitzen, werden eigentlich nur die drei ersten Ratschläge erprobt. Jedoch ist das Bewahrte hinlänglich, um zu zeigen, daß die Tradition sich durch acht bis neun Jahrhunderte ohne wesentliche Veränderungen hingezogen hat.

Darnach findet sich die Erzählung in Walter Maps Werke „De nugis curialium" (1180—1193 geschrieben). Auch hier haben wir nur ein Bruchstück.

Vollständig haben wir die Erzählung im Trattato dell' ingratitudine e di molti essempli d' essa (Handschrift aus dem 15. Jahrh.; das Werk selbst reicht wahrscheinlich ins 14. Jahrhundert zurück): Ein Baron findet in einem Buche drei Sprichwörter: Binde keinen Gehängten los, denn er wird dich aufhängen; vertraue deiner Frau kein Geheimnis an; unterwirf dich nicht der Botmäßigkeit eines absoluten Herrschers. Der Baron begibt sich in ein fremdes Land, erwirbt sich die Liebe des Königs und erwirkt die Verzeihung eines Ritters, der gerade aufgehängt werden soll. Der König schenkt dem Barone einen kostbaren Ring, verbietet ihm aber bei Todesstrafe, dieses wem immer zu erzählen. Der Frau gelingt es jedoch, ihrem Manne das Geheimnis abzulocken, und bei dem ersten geringfügigen Streit verrät sie den Gemahl. Dieser soll nun aufgehängt werden. Niemand will sich zum Henker des Unschuldigen herbeilassen, da meldet sich der einst von ihm Befreite.

Aus dem 14. Jahrh. stammt auch die Version im „Livre du chevalier de la Tour Landry". Das Buch ist von Geoffrey de la Tour Landry aus Anjou in den Jahren 1371—72 verfaßt. Zur Belehrung seiner Töchter erzählt er hier viele „exempla" der Lehren, die er einzuprägen wünscht. Die Beispiele sind mit Vorliebe aus der Bibel und den Legenden entnommen, aber er hat auch fabliaux und ähnliche weltliche Erzählungen benutzt. Am Schlusse des Buches wird erzählt, wie Cato auf dem Sterbebette seinem Sohne Catonnet drei gute Ratschläge gibt: 1. er solle nicht beim Kaiser Dienste annehmen; 2. er solle keinem das Leben retten, der zu sterben verdient habe, besonders wenn es

ein Dieb oder ein Mörder wäre; 3. er solle erproben, ob seine Frau imstande sei, ein Geheimnis zu bewahren. — Der Kaiser aber machte Catonnet zum Ziehvater seines Sohnes und gab ihm später ein Amt. Dann rettete Catonnet einem Dieb, der gehängt werden sollte, das Leben. Endlich wollte er auch den dritten Ratschlag auf die Probe stellen. Er teilte seiner Frau mit, daß er ein großes Geheimnis wisse, das ihn selbst angehe und ihm das Leben kosten könne. Er sei willig, es ihr zu erzählen, wüßte er nur, daß sie es auch bewahren könne. Sie versprach zu schweigen, woraufhin er erzählte, er habe den ihm anvertrauten Sohn des Kaisers getötet und dessen Herz den Eltern zu essen gegeben. Am nächsten Morgen aber vertraut die Frau alles Gehörte einer anderen an, diese hinwiederum erzählt es der Kaiserin, die überaus betrübt wird und dem Kaiser die furchtbare Kunde überbringt. Der Kaiser befiehlt, Catonnet sogleich zu hängen, aber es gelingt diesem, einen Aufschub bis zum nächsten Morgen zu erwirken. Er schickt unterdessen einen Boten, den Königssohn zu holen, den er der Obhut eines Freundes anvertraut hat, und sorgt dafür, daß der Henker sich versteckt hält. Als Catonnet am nächsten Tage zum Galgen geführt werden soll, findet sich der Henker nirgends, und nun erbietet sich zu diesem Dienste der befreite Dieb. Indessen kommt der Königssohn; er rettet Catonnet und tadelt den Kaiser, weil er seinen Ziehvater ohne vorherige Untersuchung zum Tode verurteilt habe.[1])

Zur Reformationszeit finden wir dieselbe Geschichte bei Hans Sachs: Sophus, Marschall des Kaisers Vespasian, gibt in der Todesstunde seinem Sohne Pamphilos drei Lehren: 1. er solle keinen Dieb losbitten, der hinausgeführt werde, um gehängt zu werden; 2. er solle niemanden zu Gaste einladen, der mächtiger sei als er; 3. wenn es ihm von Wichtigkeit sei, etwas geheim zu halten, solle er es seiner Frau nicht anvertrauen. Pamphilos aber befreit einen Dieb, der gehängt werden soll, und als der Dieb ihm seine Dienste anbietet, willigt er ein. Dann lädt er Vespasian und Titus zu Tisch; das Gefolge stiehlt ihm sein kostbares Geschirr. Nachher will er die dritte Lehre erproben. Er führt Titus zu einem Mädchen, die er für eine Gräfin ausgibt und anweist, den jungen Mann drei Tage bei sich zu behalten.

---

[1]) Hier nach der englischen Ausgabe von Th. Wright resummiert (2. ed. 1906, S. 194 ff.).

Titus wird vermißt. Catonnet, der ein Kalb getötet und in einen Sack gesteckt hat, zeigt seiner Frau den Sack und ein blutiges Schwert und sagt ihr, er habe den Kaisersohn im Zorn erschlagen; sein Leichnam stecke im Sacke, und jetzt müsse sie ihm behilflich sein, ihn im Keller zu vergraben.[1]) Er bittet sie, es streng zu verschweigen. Wenn es an den Tag käme, würde es ihm das Leben kosten. Sie verspricht zu schweigen. Trotzdem sagt sie es am nächsten Tage einer Freundin, diese ihrem Gemahle, und so kommt es dem Kaiser zu Ohren. Pamphilos soll gehängt werden, aber er ist beim Volke so beliebt, daß niemand Henker sein will. Da erbietet sich der Dieb, den Pamphilos gerettet hat. Im letzten Augenblicke kommt der Kaisersohn, und alles wird aufgeklärt.

IV.

Wenn wir nun z. B. die Erzählung im „Livre du chevalier de la Tour Landry" mit der Hervararsaga vergleichen, zeigen sich so große Ähnlichkeiten, daß man in Erstaunen geraten muß. Schon Liebrecht hat in Germania II, S. 244 auf die Übereinstimmung der Lehren aufmerksam gemacht. Aber nicht nur diese, sondern auch die mit den Lehren verbundenen Erzählungsstoffe sind großenteils dieselben, und die Übereinstimmungen erstrecken sich bis in Kleinigkeiten hinein.

Wie Heidrek erhält Catonnet drei Ratschläge von seinem Vater, wie Heidrek handelt er ihnen trotzig zuwider und erprobt sie zu seinem Schaden. Wie Heidrek rettet Catonnet einen Verbrecher, der zum Tode verurteilt war. Wie Heidrek erzieht Catonnet das Kind eines mächtigeren Mannes. Wie Heidrek seiner Geliebten erzählt, daß er den Königssohn getötet habe, so erzählt Catonnet seiner Frau, daß er den Kaisersohn erschlagen. In beiden Erzählungen verrät das Weib schon am nächsten Morgen das Geheimnis; die Kunde kommt zuerst der Mutter und dann dem Vater des Knaben zu Ohren; der Vater befiehlt, daß der Mörder gehängt werden soll. In der Saga sind nur die zwei Verbrecher, die Heidrek gerettet hatte, willig, Hand an ihn zu legen (*R*); der von Catonnet befreite Dieb ist der einzige, der sich zum Henker erbietet. Wie Heidrek hat Catonnet seinen

[1]) Dieser Zug kommt auch in anderen Varianten vor. Man sieht leicht die Ähnlichkeit mit der Ingolfsepisode in der Víga Glúms-saga. Über den Ursprung dieser Episode der Saga werde ich mich an anderer Stelle genauer auslassen.

Pflegesohn versteckt, und wie in der Hervararsaga kommt der Vermißte im letzten Augenblicke, rettet den Ziehvater und tadelt das Verfahren seines Vaters. Wie Heidrek hat Catonnet den Pflegesohn heimlich holen lassen. — So erproben sich in beiden Erzählungen bei einer und derselben Gelegenheit alle drei Lehren des Vaters.

Der Unterschied zwischen „Livre“ und Hervararsaga ist nicht größer als der zwischen „Livre“ und anderen Varianten der Erzählung von den guten Ratschlägen. Das heißt: in die Hervararsaga ist einfach eine Variante der Erzählung eingearbeitet. Wenn dies aber der Fall ist, erwarten wir eben drei der im ganzen neun (acht) Ratschläge der Hervararsaga in den Varianten von „Drei gute Ratschläge“ wiederzufinden. Stellen wir eine Probe an! Auf die eine Seite setzen wir die Ratschläge der Hervararsaga (nach $U + 2$ aus H); auf die andere die Anzahl der Varianten, in denen sich die entsprechende Lehre wiederfindet.

Ratschläge	Varianten
1, 2	4
3	
4	16[1])
5	
6	7
7	
8	

Wie man sieht, finden sich drei Lehren in den Varianten wieder, und diese drei sind ebendieselben, die wir in unserer Kritik der Saga — mit Boer — als ursprünglich und zusammengehörend ausschieden. Wir haben uns nicht in einem circulo vitioso bewegt, denn die Ausscheidung der drei Lehren der Saga wurde nach inneren Kriterien vorgenommen und war nicht das Ergebnis einer Vergleichung mit anderen Quellen.

Durch diese Resultate wird es möglich, die Komposition des betreffenden Abschnittes der Saga zu verstehen und störende Widersprüche und Unklarheiten zu erklären.

---

[1]) Hier sind nur die Varianten mitgezählt, in denen diese Lehre mit zwei anderen zusammensteht. Wie früher gesagt, steht diese Lehre öfters einzig da.

Wir verstehen jetzt, warum die dritte Lehre: „at hann láti eigi opt konu sína vitja frænda sinna“ (*R*) ganz ohne Zusammenhang mit den übrigen Lehren dasteht: sie gehört gar nicht zum Sagentypus der guten Ratschläge. Wie schon Liebrecht nachgewiesen hat,[1]) ist die Saxlandsepisode mit einer Erzählung verwandt, die wir bei Boccaccio (Decamerone III, 2) und anderswo wiederfinden. Wir wollen nicht näher auf diesen Erzählungsstoff eingehen.

Ohne Kenntnis von der Grundlage hält es schwer, den Sinn der Episode in Gardariki zu verstehen. Heinzel glaubt, Heidrek „will durch die List mit dem versteckten Knaben Hrollaug zu einem Unrecht gegen sich veranlassen und so die Hand seiner Tochter gewinnen. Und diese List gelingt“.[2]) Boer findet, „det er en ubegribelig Fejltagelse af Heinzel, at Heiðrekr skulde iværksætte denne indfiltrede intrige for at bringe kongen til at öve en uret imode ham, idet han håber, at denne uret senere skal bödes med datterens hånd“. Er behauptet, es sei nicht richtig, daß Heidrek den Knaben versteckt habe und ihn holen lasse, damit er ihm aus der Not helfe. „Derved bliver den hele fortælling til en unyttig komedie.“ Auch könne er nicht der Sifka anvertraut haben, daß er den Königssohn erschlagen habe; denn wenn es wahr wäre, könnte der Knabe nicht später seinen Ziehvater retten, und wenn es nicht wahr wäre, müßte Heidrek ohne Zweck das Possenspiel ins Werk gesetzt haben.[3]) Wie man sieht, eliminiert Boer die eigentliche Pointe der Erzählung. — Durch Vergleichung mit den anderen Varianten wird der Zusammenhang ganz klar: Heidrek stellt die Lehren seines Vaters auf die Probe. Er handelt allen zuwider, und wenn es soweit gekommen ist, daß er sich am Galgen befindet, dann haben sie sich ja alle mit Glanz bewährt, und dann ist die Stunde gekommen, sich selbst aus der Gefahr zu retten.

Die Geliebte, die Heidrek verriet, gehörte nicht zu der ursprünglichen Saga wie Sifka, die Tochter des Hunnenkönigs. Die Erzähler haben den Drang danach gefühlt, sie mit den übrigen Begebenheiten der Saga in Verbindung zu bringen. *R* sagt, daß „Sifka, Humla dóttir var þá í annat sinn með konungi“,

---

[1]) Jahrbuch für romanische und englische Literatur III, S. 154. Siehe auch Boer in Aarböger 1911, S. 7.

[2]) Über die Hervararsaga, S. 37.

[3]) Aarböger 1911, S. 4.

während *U* und *H* Heidrek sie aus Finnland rauben lassen. Sie ist „frilla" geworden, weil Heidrek unverheiratet sein muß, um mit Hrollaugs Tochter vermählt zu werden.

Die sechste Lehre lautet: „at hann fóstri aldri sér gǫfugra manni barn". Um diese Lehre zu mißachten, erzieht Heidrek den Sohn Hrollaugs, der damals der mächtigste König war. Daß Hrollaug mächtiger als Heidrek ist, geht aber aus dem Zusammenhang gar nicht hervor. Vielmehr ist Heidrek als „mjǫk ríkr ok ágætr" und als ein unwiderstehlicher Krieger dargestellt, und als Heidrek in Hrollaugs eigenem Reiche gefangen genommen wird, vermag seine Gefolgschaft ihn zu befreien, und „síðan reka þeir flóttan, ok drepa mart manna. En er Hrollaugr varð varr við, þá flýddi hann til skógar ok alt folk með honum" (*U*). Diese Inkonzinnität wird dadurch erklärt, daß die sechste Lehre, wie aus einer Vergleichung mit den anderen Varianten hervorgeht, ursprünglich mit einem Manne im Dienste eines Mächtigeren verknüpft war. Sobald aber der Erzieher selbst als ein unüberwindlicher König betrachtet wurde, kam ein Selbstwiderspruch in die Erzählung hinein.

Aus diesen Betrachtungen geht hervor, daß die Saga ursprünglich weder die Lehren selbst, noch die an diese angeknüpften Erzählungen enthalten haben kann. Aber der schon vorhandene Stoff der Saga muß natürlich Anknüpfungspunkte für „Die guten Ratschläge" geboten haben. Ein solcher war vielleicht die Episode, wie Heidrek König in Reidgotaland wurde. Hier gibt Höfund einen Ratschlag, dem der Sohn wirklich folgt. Wenn dies der Ausgangspunkt für das Eindringen des neuen Stoffes ist, muß die Feindschaft zwischen Vater und Sohn nur eine Folge davon sein, daß Heidrek allen übrigen Ratschlägen des Vaters zuwiderhandelt. Eine Untersuchung aber, wie die Saga vor dem Eindringen „der guten Ratschläge" aussah, würde uns über den Rahmen dieser Abhandlung hinausführen, und eine genauere Besprechung des Verhältnisses zwischen den Redaktionen und des Ursprunges der ganzen Saga notwendig machen.

BEMERKUNGEN ZUM HILDEBRANDSLIED.

Von Jakob Sverdrup.

I. Erläuterungen des Textes.[1])

v. 2 *ðat sih urhettun ǽnon muotin.*

Eine endgültige Erklärung dieser Worte ist noch heute nicht gegeben. Der wohl jetzt beliebtesten Deutung „daß sich zur Einzelbegegnung herausforderten“ kann ich nicht beipflichten. Ein Verbalabstraktum *muotī(n)* (wovon Gen. Sg. *muotīn* Erdmann, Wadstein, v. Grienberger) scheint mir verdächtig; es findet sich sonst nicht in den altgermanischen Sprachen, dagegen as. *mōt* f. „Begegnung“, ags. *gemōt* n., an. *mót* n., mhd. *muoȥ* f. „Begegnung im ritterlichen Kampfe“; auch sind die Verbalabstrakta auf *-īni* verhältnismäßig selten im Westgermanischen. So wie die Worte dastehen, tragen *urhettun* und *ǽnon* die Alliteration, und *ur-* hat den Ton; dafür spricht auch die Form *ur-*, vgl. *ar arme* v. 33. Es scheint mir deshalb das Wahrscheinlichste, daß *urhettun* ein Substantivum ist, und die Zusammenstellung mit ags. *ōretta* m. „Krieger“ ist m. E. sehr annehmbar; ob dieses Wort (wie auch ags. *ōret* „Kampf“) mit ahd. *urheiȥ* „Herausforderung“ oder mit an. *hetja* „Krieger, Kämpfer“ zu verbinden ist, mag dahingestellt bleiben. Wenn nun *urhettun* ein Subst. ist, dann muß wohl *muotin* ein Verb sein, und zwar Opt. Praet. von as. *muotian, mōtian* „begegnen“, ags. *mētan* usw. Auch nach den Ausführungen von Erdmann (PBB. 22, 424 ff.; ebenso Wadstein und v. Grienberger) scheint mir diese Auffassung wohl annehmbar. Erdmanns Einwände sind: wir hätten *muottin* erwarten sollen; *muotian* könne nur den Dativ regieren, während *sih* Akk. ist; und ein Konj.

[1]) Ausführliche Literaturnachweise bei Braune, Ahd. Lesebuch; ich folge hier seinem Texte, mit dem handschriftlichen Text bei Grein und Wadstein verglichen.



sei hier anstößig. Auf das einfache *t* statt *tt* darf man jedoch in unserem Texte nicht so viel Gewicht legen; zu beachten ist weiter, daß *muo* am Ende der Zeile steht, während *tin* die folgende Zeile beginnt, was das einfache *t* erklärlich macht; und endlich sollte wohl ein einfaches *t* nach langem Vokal oder Diphthong nicht so befremdlich erscheinen. Die zweite Einwendung ist m. E. noch belangloser; got. *gamōtian*, as. *mōtian*, an. *mœta* regieren zwar den Dativ, dagegen bei ags. *mētan* steht öfters der Akkusativ, besonders in der Dichtersprache, und so sollte auch in unserem Texte ein Akk. nicht undenkbar sein; in *sih* ... *muotin* hat *sih* reziproke Bedeutung, und dann scheint es fraglich, ob der Dichter überhaupt hätte *im* gebrauchen können, vgl. an. *þeir mœttust* (Hkr. 713, 31, Nygaard, Norrön Syntax s. 164); außerdem ist vielleicht *sih* in *gurtun sih iro suert ana* dativisch aufzufassen, wie auch das vorausgehende *sê*, das ich geneigt bin, als eine sehr alte Dativform des Reflexivums, dem got. *sis*, an. *sér* entsprechend, zu betrachten; vgl. auch ahd. *thaz thu thir selbo gurtos* (O. V, 15, 40). Folgendes verdient, glaube ich, Erwägung: das Ahd. hat die alte Dativform des refl. Pron. (got. *sis*, an. *sér*) aufgegeben und mit Formen des geschlechtigen Pron. ersetzt, während das As. und Ags. das ganze Reflexiv haben fallen lassen; das kann nur eine jüngere Entwicklung sein; vermutlich hat der Akkusativ zuerst die Dativform verdrängt; das scheint die Übergangsstufe zu sein, und auf dieser Stufe scheint das Hildebrandslied noch zu stehen, doch mit einem erhaltenen alten *sê* = got. *sis*; mit anderen Worten, *sih* kann in unserem Texte sowohl Dat. als Akk. sein; die Formen *imo, iro, im* finden sich im Liede nicht reflexivisch gebraucht (vgl. auch Wilmanns, Gr. III, 409). — Die dritte Einwendung Erdmanns gegen *muotin* als Verb ist m. E. geradezu falsch. Bei subjektiver Aussage steht der Opt. in den alten germ. Sprachen; Beispiele zu geben, ist überflüssig (vgl. z. B. Wilmanns III, 240, Holthausen, As. El. § 531), hat ja unser Lied ein deutliches Beispiel: *dat sagetun mi usere liuti* ... *dat Hiltibrant hætti min fater*; und in unserem Falle, wo der Dichter erzählt, was er vom Hörensagen kennt, ist der Opt. nicht nur möglich, sondern geradezu selbstverständlich. — V. 2 des Liedes übersetze ich also: „daß sich die Krieger allein begegneten“.[1])

[1]) Braune stellt *muotin* zu ahd. *muoen*, refl. „sich abmühen, sich bemühen“; wegen der Bedeutung unwahrscheinlich.

v. 4 *sunufatarungo.*

Wenn man nicht zu „Herstellungen“ greifen will, kann dieses Wort nur Gen. Pl. eines Substantivs sein, mit dem Suffixe *-unga* gebildet, denn Greins Adverb „sohnväterlich“ und Kögels „die Sohnvaterung“ sind doch wenig glaubwürdig, und noch phantastischer ist die Annahme, unser Wort sei ein Überbleibsel einer verschollenen Dualisform (Möller, Kauffmann, Wadstein), und das bei einer gewiß individuellen Neubildung! Der Vergleich mit as. *gisunfader*, an. *samfeðra* usw. hat keinen Zweck, es sind ganz verschiedene Bildungen; auch an. *feðgar* (aus **gafaðriga-?*), *mæðgur* ist nicht eine ganz parallele Bildung und scheint eine norröne Neubildung zu sein; besser ist der Vergleich mit an. *bræðrungr*, *systrungr*, wo jedoch die Bedeutung patronymisch geworden ist. „Des Sohnes und des Vaters“ (Grimm, v. Grienberger) kann *sunufatarungo* nicht bedeuten, denn dann hat ja das Suffix *-unga* keinen Zweck. Das Suffix *-unga, -inga* ist gar nicht ausschließlich patronymisch, wie Collitz meint (PBB. 36, 369), sondern die ursprüngliche Bedeutung ist die von Zugehörigkeit, wie auch bei dem zugrunde liegenden Suffix *-ko* (lat. *civicus* zu *civis*), und diese Bedeutung ist heute noch lebendig; erst sekundär entwickelte sich von dem Grundworte aus die Bedeutung von Abstammung und daraus Verwandtschaft. Die ursprüngliche Bedeutung ist leicht erkennbar in Bildungen wie an. *bǽsingr, hornungr, hrísungr, grunnungr, áttungr, sifjungr* usw., ja auch *systrungr* und *bræðrungr*, ahd. *būring, hūsinga* usw.; mit derselben Suffixbedeutung sind gebildet Namen wie *Greutungi, Terwingi*, an. *Íslendingar, Norðlendingar*, ags. *Centingas, Westmōringas* usw.; noch heute kann ich im Norwegischen zu *Nordmark Nordmarkingar*, zu *Solör Solungar* usw. bilden. Die patronymische Bedeutung ist mehr okkasionell, geht immer aus der Beziehung zum Grundworte hervor. Unser *sunufatarungo* kann somit nur „der zum Sohn und Vater Zugehörigen“ bedeuten, d. h. „der Leute des Sohnes und des Vaters“. Diese alte Erklärung Schmellers ist und bleibt m. E. die einzig natürliche und mögliche. Die ganze Stelle übersetze ich deshalb: „Ich hörte das sagen, daß sich die Krieger allein begegneten, Hiltibraht und Hadubrant, zwischen zwei Heeren der Leute des Sohnes und des Vaters“.

v. 10—11 (Z. 8—9).

Zwischen *folche* und *eddo* (oder *eddo* und *welihhes*) sollen nach der allgemeinen Ansicht mehrere Worte ausgefallen sein. Eine Menge Vorschläge zur Ausfüllung der vermeintlichen Lücke sind gemacht worden; sie sind alle nur subjektive Vermutungen und sind deshalb ziemlich gleichgültig. Denn aus dem Zusammenhang läßt sich keine Andeutung davon finden, was in der vermeintlichen Lücke habe stehen können. Nur um dem Metrum und dem Stabreim Genüge zu leisten, sind derartige Rekonstruktionen nicht berechtigt, besonders bei unserem Texte, der in metrischer und stabreimender Hinsicht so mangelhaft scheint. Auch sind solche „Besserungen“ nicht unschädlich; denn die Forscher können leicht geneigt sein, auf ihre scharfsinnigen Herstellungen weiterzubauen, gleich als ob die rekonstruierten Worte wirklich dagestanden hätten, und z. B. weitere Schlüsse in sagengeschichtlicher Hinsicht ziehen. Und gesetzt nun, daß hier eine Lücke vorhanden ist, von wem rührt denn diese Lücke her? Von einem Abschreiber oder von dem ersten Aufzeichner? Im letzteren Falle kann es doch nicht die Aufgabe einer wissenschaftlichen Forschung sein, dem vermeintlich mangelhaften Gedächtnis des ersten Aufzeichners zu Hilfe zu kommen.

Kögel sagt (Lit. 215): „Die von Steinmeyer und anderen zwischen 10 und 11 bezeichnete Lücke ist dem Sinne nach unstreitig vorhanden“. Aber das ist gar nicht so „unstreitig“. Im Gegenteil ist es eben bemerkenswert, daß die Worte des Dichters, so wie sie dastehen, dem Sinne nach ganz klar und unzweideutig sind, und der plötzliche Übergang zu direkter Rede (durch ein „oder“ eingeleitet) ist doch nichts Befremdliches in der alten Literatur. Denn der Dichter sagt: er begann zu fragen mit wenigen Worten, wer sein (Hadubrands) Vater wäre unter den Männern des Volkes, „oder von welchem Geschlechte du seist. Wenn du mir einen (sc. der Männer deines Geschlechts) nennest, weiß ich mir die anderen“. Ich verstehe nicht, daß man hier eine philologische Verdeutlichung nötig hat.

v. 13 *irmindeot.*

Welche Vorstellung der Dichter mit diesem Worte und dem *irmingot* (v. 30) verknüpft hat, ist jetzt nicht leicht genau zu bestimmen. Das erste Glied findet sich überall bei den alten Germanen: as. *irminthiod*; ags. *eormenþeod, eormencyn, eormen-*

grund, eormenlāf, eormenstrӯnd; an. *jǫrmungandr, jǫrmungrund*; von besonderer Bedeutung sind Namen wie *Erminones, Erminus, Ermunduri, Ermanaricus* (s. Schönfeld, Altgerm. Personen- und Völkernamen). Was heißt denn dieses germ. **ermena-, *ermana-, *ermuna-*? Es soll nach der gewöhnlichen Ansicht eine vergrößernde oder verallgemeinernde Bedeutung haben. Das sagt uns aber sehr wenig und kann unmöglich das Eigentliche und Ursprüngliche sein. Der Dichter des Heliand, obwohl er ein Christ war, hat kaum genau dieselbe Vorstellung bei *irminthioda* wie bei *thesa werold* oder *weroldrīki*. Es scheint mir unzweifelhaft, daß **ermena-* sich auf die altgerm. Religion und den Kult bezieht; darauf deuten schon die genannten altgerm. Namen; besonders erläuternd ist *irminsūli*, „mächtige Baumstämme, die bei fast allen germanischen Stämmen, namentlich aber bei den Sachsen heilige Verehrung genossen" (E. Mogk bei Hoops, Reallexikon; s. auch die dort verzeichnete Literatur). Ich glaube, daß germ. **ermena-, *ermana-, *ermuna-* ein altes Adjektiv ist mit der Bedeutung „dem Gotte zugehörig, vom Gotte stammend, göttlich, heilig"; daraus entwickelte sich weiter die Bedeutung „groß und mächtig, gewaltig", ohne daß jedoch die religiöse Vorstellung dabei ganz verwischt wurde. Die weitere Etymologie des Wortes wage ich vorläufig nicht näher zu bestimmen (s. sonst Müllenhoff, ZfdA. 23, 1 ff., Kauffmann, PBB. 20, 529 ff., Braune ebenda 21, 1 ff.). An einen Zusammenhang mit gr. *ὄρμενος* „schnell" (Müllenhoff, Kossinna) glaube ich wegen der Bedeutung nicht. Vielleicht könnte man an ai. *Arámati* f. „Schirmherrin der Erde" denken. In den an. Þulur wird *jǫrmuni* einmal als Pferdename und einmal als Ochsenname neben *Jǫrmunrekr* gebraucht; aber daß *jǫrmuni* deshalb ohne weiteres „Rind, Pferd" bedeutet, ist doch wenig glaubhaft (vgl. Fick-Torp s. 18, Walde, *armentum*). Für die Bildung und Bedeutung von **ermena-* möchte ich an. *regin*, got. *ragin* vergleichen. Es könnte vielleicht eine Basis **ere* „fügen, ordnen, bestimmen" zugrunde liegen.

Für den Dichter des Hildebrandsliedes ist *irmindeot* das gewaltige, von Irmingott stammende Volk; es ist Hildebrands und Hadubrands Volk. Hildebrands *irmingot* ist sein *waltant got* (v. 49), der alleinherrschende Gott. Seine Gottesvorstellung ist vielleicht nicht unbeeinflußt vom Christentum, obgleich die alten Germanen wohl auch durch eigenes religiöses Denken zu der Vorstellung eines alleinherrschenden Gottes gelangen

konnten.[1]) Wir finden diese Gottesvorstellung auch bei dem Dichter von Vǫluspá, wenn er sagt:

> **Kemr enn ríki**
> **at regindómi**
> **ǫflugr ofan**
> **sás ǫllu ræðr.**

Und dieselbe Gottesvorstellung verknüpft der norwegische (heidnische) Dichter Gísli Súrsson mit seinem *allvaldr* (vgl. *waltant got*) in folgenden Worten (Sagabibliothek 10, 86):

> **allvaldr of hefr aldar**
> **erlendis þik sendan**
> **einn ór yðru ranni**
> **annan heim at kanna.**

„Der allmächtige Herrscher der Menschheit hat bestimmt, dich allein aus eurem Hause hinweg zu senden, um eine andere Welt kennen zu lernen.“ Bei der Übersetzung behalte ich die Ausdrücke „Irminvolk“ und „Irmingott“; sie lassen sich nicht weiter übersetzen, ohne den wirklichen Vorstellungsinhalt zu verrücken.

v. 18—19.

Diese beiden Verse brauche ich hier nicht eingehender zu besprechen, weil ich auf den eigentlichen Sinn dieser Worte Hadubrands weiter unten bei der Besprechung des Inhalts des ganzen Gedichts näher zurückkommen werde. Nur muß ich bemerken, daß ich mit Steinmeyer und Wadstein sowohl aus sprachlichen als aus inhaltlichen Gründen finde, daß *filu* nicht von *miti* abhängig sein kann, und daß *sinero* sich nicht auf *theotrihhe*, sondern auf *her* (d. h. Hildebrand) bezieht. Hildebrand und viele seiner Mannen gingen ostwärts mit Dietrich. Bemerkenswert ist weiter *miti*, weil diese längere, stärker betonte Form sonst im Ahd. nur als Adverb belegt ist; es scheint hier eine Bedeutungsnuance vorzuliegen: *miti theotrihhe* heißt soviel als „zusammen mit Dietrich, in seiner Begleitung, seinem Gefolge“. Auch *hina* ist m. E. gar nicht unwesentlich; es scheidet *miti theotrihhe* von dem eingeschobenen Satz *floh her otachres nid*: „Vormals ging er (d. h. Hildebrand) ostwärts — er floh Odoakers Haß — hinweg mit Dietrich, und viele seiner Mannen“. Die Möglichkeit einer anderen Deutung kann ich nicht sehen.

---

[1]) Vgl. Paasche, Norsk Litteraturhistorie I, s. 50.

v. 23—24.

Hier bildet der Ausdruck *darba gistuontun* die große Streitfrage unter den Forschern. Mehrere Forscher fassen Hadubrands Worte so auf: „Später bedurfte Dietrich meines Vaters“ oder „er hatte ihn nötig“. Das gibt nur einen recht schlechten Sinn, weil ja Hadubrand soeben erzählt hat, daß sein Vater mit Dietrich nach Osten ging. Um die vermeintlich weniger gute Ausdrucksweise des Dichters zu verbessern, hat man ein „stets“ hinzugefügt, aber unglücklicherweise steht nun einmal das Wort nicht da. Es macht die Sache auch nicht besser, wenn man *sid* als Konj. „seitdem, weil“ auffaßt: „er ritt fort nach Osten, weil Dietrich meines Vaters bedurfte“; das ist eine sonderbar unbeholfene Ausdrucksweise, die gar nicht zu Hadubrands Erklärung stimmt, daß sein Vater nach Osten ging, weil er vor dem Hasse Odoakers floh. Zu beachten ist auch, daß *gistandan* eine ingressiv-perfektive Bedeutung hat (s. Streitberg, PBB. 15, 87 f.), also „eintreten, entstehen“ heißt, und eben diese Bedeutung tritt bei einer Übersetzung „er bedurfte seiner“ nicht hervor. Heinzel verweist auf den Sprachgebrauch von as. *tharf*, ags. *þearf*, ahd. *durft*, *durfti* mit „sein“, „werden“, „haben“ in der Bedeutung von „bedürfen, nötig haben“; das ist unstreitig und deshalb darf man nicht, wie einige Forscher es tun (z. B. Wadstein), so viel Gewicht darauf legen, daß ahd. *darba* nur in der Bedeutung „Entbehrung, Mangel“ belegt ist. Dagegen ist es eine andere Frage, ob *gistandan* so gebraucht werden kann; wenigstens gibt es keinen Beleg dafür; und *darba gistandan* darf, wie bemerkt, nicht ohne weiteres *darba wesan* oder *darba werdan* gleichgesetzt werden.

Aus den oben erwähnten Gründen finde ich mit anderen Forschern (Lachmann u. a.), daß *darba* hier nur die Bedeutung „Entbehrung, Mangel“ haben kann. Das ist die einzig belegte Bedeutung im Ahd. (gegen *durft* „Bedürfnis“), und ebenso bei got. *þarba* (gegen *þaurfts* „Bedürfnis“); dieselbe Bedeutung finden wir auch bei as. *tharf* und ags. *þearf*, neben der Bedeutung „Bedarf, Nutzen“. Die Bedeutung „Entbehrung, Mangel“ ist gewiß die ältere, die Grundbedeutung; und daß diese Bedeutung vorliegt, ist um so wahrscheinlicher bei einem sô alten Gedicht, dessen ursprüngliches Alter schwierig näher zu bestimmen ist, und das nicht unwahrscheinlich auf ein gotisches Heldenlied zurückgeht. Dietrich mußte also Hildebrand entbehren: „dem

Dietrich entstanden Entbehrungen meines Vaters", d. h. „er bekam meinen Vater zu entbehren". Daß *darba* ein Plural ist, hat kaum viel zu sagen, weil die Plurale abstrakter Substantiva oft gebraucht werden, ohne daß damit eine Vorstellung der Mehrheit verbunden scheint (s. Wilmanns, III 721 ff.); doch soll möglicherweise durch *darba gistuontun* ein wiederholtes Geschehnis bezeichnet werden. Daß Hadubrand dabei an weitere Züge des Recken denkt, ist wahrscheinlich; denn darauf deutet, glaube ich, seine weitere Erzählung: *her was eo folches at ente* usw.

Vor *sid* steht in der Hs. *dě*, das von den meisten Forschern gestrichen wird, weil man darin nur eine Dittographie aus dem folgenden Namen *detrihhe* sieht. Mit Franck und v. Grienberger finde ich das nicht so einleuchtend, weil erstens *sid* dazwischen steht, und zweitens die erste Silbe des Namens nicht *dě*-, sondern *det*- geschrieben ist. Ferner glaube ich mit v. Grienberger, daß *det* (= *dě*) aus *dat* durch fakultativen Umlaut entstanden ist, durch das folgende *sid* veranlaßt; dagegen scheint mir sein Vergleich mit ags. *þæt* „after that, then" in den angelsächsischen Grenzbeschreibungen nur ein Notbehelf. Freilich weiß ich nicht, was mit diesem *det* anzufangen ist, wage es jedoch deshalb nicht zu streichen; vielleicht könnte man *det sid* einem got. **þata-seiþs* (vgl. *þana-seiþs*) gleichsetzen, und dann bedeutet es wohl kaum mehr als das adverbiale *sīd*: „später bekam Dietrich meinen Vater (öfters?) zu entbehren".

Dann fährt Hadubrand fort: *dat uuas so friuntlaos man.* Hier spricht er gewiß von seinem Vater, nicht von Dietrich. Denn *dat* kann sich doch kaum auf *detrihhe*, sondern nur auf das vorausgehende *fateres mines* beziehen. Und dann darf nicht vergessen werden, daß Hadubrand von seinem Vater und nicht von Dietrich redet; er antwortet auf die Frage Hildebrands, und er erzählt, was er von seinem Vater zu hören bekommen hat, von seinem Leben und Schicksal; in diesem Zusammenhang wäre es ganz unmotiviert, wenn Hadubrand plötzlich von Dietrich sagen würde: *dat uuas so friuntlaos man*, wie man auch dieses *friuntlaos* erklären mag. Den Bedeutungsinhalt von *friunt* in den alten germ. Sprachen genau festzustellen, ist nicht leicht. Aber so viel scheint klar, daß *friunt* nicht mit *wini* völlig identisch ist, sondern oft davon sehr verschieden; mein *wini* braucht nicht mein *friunt* zu sein, und Dietrich ist wohl Hildebrands *wini*, aber nicht sein *friunt*. Der *friunt* ist der Geliebte, der geliebte Bluts-

verwandte und Sippengenosse, und dann erst auch der *wini*. Hildebrand ist *friuntlaos*, weil er sippe- und heimatlos ist, der Menschen beraubt, die ihm nahe standen und ihm lieb waren. Dann wird auch der ganze Sinn der Worte Hadubrands leicht verständlich: Dietrich hat Hildebrand wieder verloren, weil dieser ein so sippe- und heimatloser Mann war, der sich keinem Herrn fester anschließen konnte, immer umherirrte, immer an der Spitze der Kriegerschar zu finden war und den Kampf aufsuchte, bis er endlich den Tod fand. So schildert Hadubrand das Reckenleben seines Vaters. Und Hildebrand bestätigt selbst die Wahrheit dieser Schilderung, indem er sagt: „Ich wallte der Sommer und Winter sechzig außerhalb des Landes, wo man mich immer einreihte in die Schar der Krieger, ohne daß man mir bei irgend einer Burg den Todesstreich zugefügt hat“ (v. 50—52). Daß er dieses Reckenleben als Dietrichs Gefolgsmann geführt hat, das sagt Hildebrand eben nicht. Und Hadubrands Worte *her was eo folches at ente* würden schlecht passen, wenn Hildebrand nur Dietrichs Gefolgsmann wäre. Daß die Worte *dat uuas so friuntlaos man* nur stilistisch aufzufassen sind, wie Ehrismann (PBB. 32, 279) meint, glaube ich nicht; im ganzen Zusammenhang sind diese Worte zu bedeutungsvoll.

v. 25—26.

In der Hs. steht: *her was otachre um mettirri degano dechisto unti deotrichhe darba gistontun*. Auch diese Stelle ist sehr umstritten, und die Ansichten gehen weit auseinander. Einerseits hat man den Sinn der Worte so verstanden: „Hildebrand war König Odoaker sehr lieb und ihm sehr ergeben, bis nämlich Theodorich seiner bedurfte“ (Heinzel). Andererseits wird übersetzt: „Er war auf Odoaker über die maßen zornig, dabei dem Theodorich der liebste unter (seinen) degen“ (Wadstein). Man sieht, die Interpretation dieser Stelle ist nicht ohne Bedeutung für das Verständnis des ganzen Gedichts.

Das *um mettirri* wird meistens als *ummet tirri* aufgefaßt, wo *tirri* „zornig, erzürnt“ bedeuten soll; das ist zwar möglich und ansprechend, und man kann neunorw. *terra, tirra* „widersprechen, zanken“, *terren* „unwillig, hitzig, zornig“, mnd. *terren* „zanken“, ahd. *zerren* „reißen“, bair. *zerrig* „grämisch“ vergleichen. Doch bleibt dies nicht unbedenklich, weil ein *tirri* (aus **terzia-?*) in den germ. Sprachen sich sonst nicht findet. Vielleicht wäre

es deshalb besser *ummett irri* zu lesen, wo das auslautende *-tt* vor *irri* mir weniger bedenklich scheint (vgl. *hætti, heittu, motti, lęttun, huittę*); dann haben wir wenigstens ein wohlbekanntes germanisches Wort mit der Bedeutung „verirrt, erbittert, zornig".

Auch *dechisto* ist nicht völlig aufgeklärt, und viele Vermutungen und Änderungen sind gemacht worden. Bei den meisten Forschern hat wohl Erdmanns Vergleich mit an. *þekkr* „angenehm" Beifall gefunden. Ich kann daran nur zweifeln, weil *þekkr* als ein germ. **þankia-* aufzufassen ist, und weil die Annahme eines vorgerm. **tok-ní-* (oder **toghní-*) > germ. **þakki-* mir in lautlicher (ja auch in wortbildlicher) Hinsicht sehr anfechtbar ist. Besser scheint es mir, *decchi* zu an. *þǽgr* „annehmbar, willkommen, angenehm, lieb" zu stellen, und wie *þǽgr* auf **þēgia-* kann *decchi* auf **þagia-* zurückgehen und Verbaladj. zu germ. **þegian* „annehmen" sein; dann muß aber *decchi* eine oberdeutsche Form sein (vgl. *sippan*).

Noch größere Schwierigkeit bieten die Worte *unti deotrichhe darba gistontun*. Gewöhnlich wird hier *unti* in *miti* geändert und *darba gistontun* ohne weiteres gestrichen und für eine Dittographie nach *darba gistuontun* v. 23 gehalten. Dann heißt es also: „Er war auf Odoaker überaus zornig, der liebste der Degen bei Dietrich". Das gibt einen ganz guten Sinn, und vielleicht hat man hier wirklich das Richtige getroffen. Ein Zweifel bleibt mir jedoch sitzen; ich fühle mich nicht ganz überzeugt, auch nicht nach den Ausführungen von Neckel (Beiträge zur Eddaforschung, s. 7). Ich habe das Gefühl, als sei mir der Boden zum sicheren Verständnis entzogen, wenn man nach mehr als tausend Jahren mit einem alten Texte so gewalttätig zu verfahren beginnt. Und so wie *darba gistuontun* oben erklärt worden ist, scheint es mir nicht unmöglich, die Worte des Textes aufrecht zu halten. Ich übersetze dann: „Er war auf Odoaker überaus zornig, der willkommenste der Degen, bis Dietrich ihn zu entbehren hatte", d. h. so lange er bei Dietrich war. Das scheint mir einen guten Sinn zu geben und führt ganz natürlich zu den folgenden Worten Hadubrands über: *her was eo folches at ente.*

v. 29.

Die Worte *ni waniu ih iu lib habbe* werden gewöhnlich übersetzt: „Ich glaube nicht, daß er noch lebt", oder sogar „Er ist wohl nicht mehr am Leben" (Kögel). Das stimmt nicht

gut zu der späteren Erklärung Hadubrands, daß sein Vater tot sei, und auch nicht zu seiner bestimmten Weigerung, an die feierliche Versicherung Hildebrands zu glauben, daß er sein Vater sei. Hadubrand spricht wohl schon hier seine feste Überzeugung vom Tode des Vaters aus. Deshalb hat wohl hier *wānen, wānian* die Bedeutung „hoffen“, und ich übersetze: „ich habe keine Hoffnung, daß er noch lebe“, d. h. ich bin überzeugt, daß er nicht mehr lebt. — Nach diesen Worten soll wieder eine Lücke in der Hs. sein. Dem Sinne nach ist diese Annahme ganz überflüssig. Die vorgeschlagenen Ergänzungen sind ziemlich wertlos, und sie drücken nur die subjektiven Ansichten der einzelnen Forscher darüber aus, was in der vermeintlichen Lücke hätte stehen sollen.

v. 30—35.

Die Stelle *w tu* ist und bleibt unlesbar, und es hat keinen Zweck mehr, sich darüber den Kopf zu zerbrechen. Soviel ist jedoch zweifellos, daß Hildebrand nun erklärt, daß Hadubrand im Begriff steht, mit einem nahverwandten Manne, seinem eigenen Vater, zum Kampfe zu schreiten. Ob aber Hildebrand dieses nur einfach konstatieren will, oder ob er auch seinen Wunsch ausdrücken will, daß ein so verbrecherischer Kampf nicht stattfinden möchte, das kann nur die Deutung von *w tu* entscheiden. Ferner ist es klar, daß Hildebrand seine Aussage in irgend einer Weise mit *irmingot* verbindet. Aber ob es seine Absicht ist, zu sagen, daß Irmingott dieses nur „weiß“, oder „bezeugen“ oder „verhindern“ soll, das hängt wieder von der Deutung des Wortes *w tu* ab. Und *w tu* läßt sich kaum mehr deuten. Wenn aber wirklich *w&tu* zu lesen ist, was jedoch ganz unsicher ist, dann glaube ich, daß Kauffmanns Erklärung große Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß nämlich *w&tu* = *wētu* als ein as. endungsloser Imperativ **wēt* (ahd. *weizzi*) + Pron. *du* zu verstehen ist, vgl. ags. *sēc* = as. **sōk* (später *sōki*), das als lautgerechte Form einmal hat existieren müssen (vgl. Holth. As. El. § 151 a. 2 und § 409); und dann erhalten wir wohl die Bedeutung „zeige, tue kund“ (as. *wētian*, ahd. *weizzen* „zeigen, beweisen“).

Hinter den Worten *dinc ni gileitos* soll in der Hs. der allgemeinen Ansicht nach wieder eine Lücke sein, worin Hildebrand seinen Namen genannt hat und sich als Hadubrands Vater

erklärt. Ich finde diese Annahme sowohl unnötig als ungereimt. Jede Ergänzung macht das Ganze nur sonderbar platt und unschön, wirkt auflösend auf den poetischen Ausdruck, so gedrungen wie er dasteht. Die Annahme, daß Hildebrand unbedingt seinen Namen sagen muß, ist nichts als philologische Pedanterie. Wir haben es hier mit Poesie zu tun, nicht mit einem logischen, überdeutlichen Vortrag. Wenn Hildebrand seinen Namen nicht nennt, kann das geradezu poetisch beabsichtigt sein, und es stimmt gut zu der poetischen Ausdrucksweise in der alten germanischen Dichtung. Hildebrand ist etwas zurückhaltend geworden; denn er verspürt gewiß den leisen Groll in Hadubrands Worten v. 20—23, und er fühlt sich unsicher gegenüber der bestimmten Versicherung Hadubrands: *ni waniu ih iu lib habbe.* Und doch sind Hildebrands Worte, die natürlich im Zusammenhang mit seiner besonders für die Menschen jener Zeit so bedeutsamen Überreichung der Ringe verstanden werden müssen, ganz klar und unzweideutig. Zu beachten ist auch, wie der Dichter durch die Anwendung des eingeschobenen *quad hiltibraht* (das nicht zu streichen ist!) statt des einleitenden und abschnittbildenden *hiltibraht gimahalta* es versteht, Hildebrands Worte mit den letzten Worten Hadubrands genau zu verknüpfen. Hadubrand erzählt vom Reckenleben seines berühmten Vaters, und es kommt wie ein starker Gefühlsausbruch: „Tue kund (?), Irmingott“, sprach Hiltibraht, „von oben vom Himmel, daß du um so mehr (als du der Sohn Hildebrands bist) niemals mit einem so nahverwandten Manne (wie ich es dir bin) Streit führtest; wand er vom Arme gewundene Ringe, aus 'Kaisering' getan, die ihm der König gegeben, der Herrscher der Hunnen: das, ich gebe es dir nun aus Hingebung“. Was braucht man hier denn mehr? Sie bilden ein festes und geschlossenes Ganzes, diese knappen und doch so gefühlsstarken Worte des Dichters, daß sie wahrhaftig keine philologische „Besserung“ vertragen. — Wer der *huneo truhtin* ist, ist natürlich eine umstrittene Frage. Ich werde auf seinen Namen weiter unten bei der Besprechung des sagengeschichtlichen Inhalts des Gedichts näher zurückkommen.

v. 45—62.

Über die Erklärung dieses großen Abschnitts herrscht eine wahre Verwirrung. Es werden größere und kleinere Lücken,

allerlei Fehler und Mißverständnisse des Schreibers angenommen; und deshalb hat man Ergänzungen und Umstellungen, Änderungen und „Besserungen“ vorgenommen und ist mit dem Texte so gewalttätig verfahren wie nur möglich. Es gibt kaum zwei Forscher, die über die Deutung dieses Abschnitts miteinander im Einverständnis sind. Hier die vielen verschiedenen Ansichten der einzelnen Forscher zu erörtern, ist unmöglich, es hat auch keinen Zweck. Nur muß ich gestehen, daß ich nicht begreifen kann, wie man sich eigentlich denkt, daß der Schreiber zu allen diesen Fehlern und Verwechslungen gekommen ist. So sollen z. B., um eine allgemein verbreitete Ansicht zu erwähnen, die Verse 46—48 eine Rede Hadubrands enthalten. Dann habe der Schreiber v. 45 *hiltibraht gimahalta heribrantes suno* statt *hadubraht gimahalta hiltibrantes suno* geschrieben; ferner habe er die Verse 45—48 aus ihrem Zusammenhang zwischen 57 und 58 herausgerissen und ohne weiteres nach v. 44 angebracht. Daß muß doch ein sonderbarer und findiger Schreiber gewesen sein.

Nur drei Forscher sind für die Überlieferung ohne Annahme von Lücken eingetreten: Feußner, Kauffmann und v. Grienberger. Diesen Forschern muß ich mich anschließen. Ich kann nichts anderes sehen, als daß der Text, so wie er nun einmal überliefert ist, nicht allein einen guten Sinn gibt, sondern zugleich den besten unter den vielen mit Textumstellungen vorgeschlagenen Deutungen. Vor allem darf man sich nicht der genauen Untersuchung entziehen, ob es nicht doch vielleicht möglich sei, den überlieferten Text in befriedigender Weise zu erklären, und eine Verderbnis der Überlieferung muß zuerst einleuchtend nachgewiesen werden. Nach den Worten Hadubrands v. 36—44 erwartet man eine Antwort von Hildebrand, und sie steht auch da: *hiltibraht gimahalta heribrantes suno*; dies ist eine Tatsache, worüber man nicht hinwegsehen darf. Hadubrand endet seine Rede mit den Worten: *tot ist hiltibrant heribrantes suno*: man versteht gut, daß es sein letztes Wort ist, daß er sich nichts einreden lassen will, und daß er jetzt nur darauf drängt, den Kampf zu beginnen. Deshalb ist die Annahme, daß Hadubrand noch einmal oder sogar mehrere Male das Wort ergriffen habe, sehr unwahrscheinlich. Ich kann nicht einsehen, daß das wiederholte *quad hiltibrant* v. 49 und 58 Erwiderungen Hadubrands voraussetzen muß; ein solches „inquit“ ist nicht

unbekannt in der alten Dichtung und in der Volksdichtung, und es ist auffallend, daß dieses zweimalige *quad hiltibrant* eben in Verbindung mit einem starken Gefühlsausbruch steht, ganz wie in v. 30; dadurch findet es seine psychologische und stilistische Erklärung. Ferner finde ich, daß *bi desemo riche* nur „in diesem Reiche" bedeuten kann, und das paßt nur und es paßt vortrefflich in Hildebrands Mund. Hildebrand sagt: Ich sehe, daß du daheim einen guten Herrn hast, und daß du nicht in diesem Reiche ein Verbannter geworden bist, aber *ih wallota* usw. Wir haben hier, wie Kauffmann mit Recht hervorhebt, einen inneren Zusammenhang, den man nicht brechen darf, dadurch daß man die Worte v. 46—48 Hadubrand in den Mund legt und sie zugleich aus der Wortfolge in der Hs. herausreißt. Die Verse 46—62 können nur eine zusammenhängende Rede Hildebrands bilden: er schildert den Gegensatz zwischen seinem und des Sohnes Schicksal, er wirft dem Sohne seine Habgier vor, spottet über seinen Übermut und erklärt, daß der Kampf ihm nun unvermeidlich geworden ist.

Es gibt natürlich bei der Deutung des Hildebrandsliedes viele andere umstrittene Fragen. Auf diese kann ich hier nicht näher eingehen; meine Auffassung wird übrigens aus meiner Übersetzung hervorgehen. Nur möchte ich betonen, daß ich keine Lücken annehmen kann, wenigstens nicht von seiten des Schreibers. Der Schreibfehler sind nur wenige, und sie sind leicht erkennbar.

II. Übersetzung.

Ich hörte das sagen, daß sich die Krieger allein begegneten, Hildebrand und Hadubrand, zwischen zwei Heeren der Leute des Sohnes und des Vaters. Sie richteten ihre Rüstung, machten sich ihre Kampfgewänder bereit, gürteten sich ihre Schwerter an, die Helden, über den Ringpanzer; darauf ritten sie zum Kampfe.

Hildebrand redete, Herebrands Sohn; er war der ältere Mann, der lebenserfahrenere; er begann zu fragen mit wenigen Worten, wer sein Vater wäre unter den Männern des Volkes, „oder von welchem Geschlechte du seist. Wenn du mir einen nennest, weiß ich mir die anderen. Jüngling, im Königreiche ist mir das ganze Irminvolk bekannt."

Hadubrand redete, Hildebrands Sohn: „Das sagten mir unsere Leute, alte und erfahrene, die früher lebten, daß mein Vater Hildebrand hieße; ich heiße Hadubrand. Vormals ging er ostwärts — er floh Odoakers Haß — hinweg mit Dietrich, und viele seiner Degen. Er ließ im Lande das kleine, das unerwachsene Kind erblos im Frauengemache sitzen; er ritt ostwärts von hinnen. Später hatte Dietrich meinen Vater zu entbehren; das war ein so freundloser (sippeloser) Mann. Er war auf Odoaker überaus erbittert, der willkommenste unter den Degen, bis Dietrich ihn zu entbehren hatte. Er war immer an der Spitze der Kriegerschar, ihm war immer der Kampf überaus lieb. Bekannt war er kühnen Männern; ich habe keine Hoffnung, daß er noch lebe."

„Tue kund(?), Irmingott," sprach Hildebrand, „von oben vom Himmel, daß du (= Hadubrand) um so mehr niemals mit einem so nahverwandten Manne Streit führtest." Wand er vom Arme gewundene Ringe, aus Kaisermünzen gemacht, die ihm der König gegeben, der Herrscher der Hunnen: „das, ich gebe es dir nun aus Hingebung".

Hadubrand redete, Hildebrands Sohn: „Mit dem Gere soll man Gabe empfangen, Spitze wider Spitze. Du bist dir, alter Hunne, überaus schlau, lockst mich mit deinen Worten, willst mich mit deinem Speere werfen. Du bist ein in dér Weise gealterter Mann, daß du immerwährende Arglist übtest. Das sagten mir Seefahrende westwärts über das Wendelmeer, daß ihn der Kampf hinwegnahm. Tot ist Hildebrand, Herebrands Sohn."

Hildebrand redete, Herebrands Sohn: „Wohl sehe ich an deiner Rüstung, daß du daheim einen guten Herrn hast, daß du in diesem Reiche noch kein Verbannter wurdest. Wohlan denn, waltender Gott," sprach Hildebrand, „Wehgeschick erfüllt sich. Ich wallte der Sommer und Winter sechzig außer Landes, wo man mich immer einreihte in die Schar der Krieger, ohne daß man mir bei irgend einer Burg den Todesstreich zufügte. Nun soll mich das eigene Kind mit dem Schwerte hauen, mit seiner Klinge niederstrecken, oder ich ihm zum Mörder werden. Doch magst du nun leicht, wenn dir deine Kraft taugt, an einem so alten Manne die Rüstung gewinnen, Waffen erbeuten, wenn du daran irgend ein Recht erlangst. Der wäre doch nun," sprach Hildebrand, „der feigste der Ostleute, der dir nun den Kampf verweigerte, nun es dich nach ihm so sehr gelüstet, nach dem

gemeinsamen Kampfe. Erfahre es der, dem es beschieden sei, wer sich heute dieser Waffenkleider entäußern müsse, oder dieser Brünnen beider walten".

Dann ließen sie erst schreiten mit Speeren, mit scharfen Schnitten, daß es in den Schilden stecken blieb. Darauf schritten sie zusammen, spalteten die Kampfbretter, zerhieben grimmig die weißen Schilde, bis ihnen ihre Linden (= Schilde) klein wurden. Gekämpft mit Waffen ...

III. Zum sagengeschichtlichen Inhalt.

Bei Hoops, Reallexikon I, 465[1] faßt Andreas Heusler den sagengeschichtlichen Inhalt des Hildebrandsliedes folgendermaßen kurz zusammen: „Die Exilsage auf ihrer älteren Stufe blickt bruchstückweise aus den Andeutungen des ahd. Hildebrandsliedes hervor. Der Hergang, durch die sichern Schlüsse ergänzt, ist dieser. Dietrich wird von Otacher des Landes vertrieben, er flieht mit Hildebrand und vielen andern Mannen ostwärts. Nachdem er 30 Jahre beim Hunnenkönig Etzel gelebt hat, kehrt er mit hunnischer Heeresmacht zurück und erobert sein Reich. Ob Otacher ein Verwandter Dietrichs war, wie sein 'nîd' begründet war, ob er bei der Rückkehr noch lebte und durch Dietrich fiel: dies und andres bleibt uns dunkel." Hierüber ist auch sein Aufsatz über Hildebrand (Reallexikon II, 525) zu vergleichen. Seine Auffassung ist wohl, glaube ich, die allgemein anerkannte (vgl. Busse, Jiriczek, Sijmons). Und doch, je mehr ich mich mit dem Hildebrandslied beschäftigt habe, desto mehr ist mir diese Auffassung schwer verständlich geworden, und desto mehr scheinen mir die Verhältnisse anders zu liegen. Deshalb möchte ich versuchen, hier eine andere Auffassung des sagengeschichtlichen Inhalts des Hildebrandsliedes geltend zu machen.

Ein so altertümliches und einzig dastehendes Gedicht wie das Hildebrandslied darf nicht ohne weiteres an der Hand der späteren mhd. und mnd. Dietrichdichtung gedeutet und erklärt werden; dadurch wird man leicht zu falschen Schlüssen geführt. Liest man das Hildebrandslied ganz voraussetzungslos, dann läßt sich hier schwerlich eine Sage von Dietrichs Verbannung durch Odoaker finden. Das würde auch den geschichtlichen Tatsachen widersprechen. Daß ein solcher Widerspruch im allgemeinen bei der Sagenausbildung von geringem Belang ist, weiß ich;

ob er aber im Hildebrandsliede möglich und wahrscheinlich ist, das ist eine andere Frage, und das muß ich sehr bezweifeln. Hildebrand muß vor Odoaker fliehen; dann schließt er sich an Dietrich an und geht mit ihm nach Osten. Anders dürfen wir Hadubrands Worte nicht verstehen. Die Verbannung gilt nur Hildebrand, nicht auch Dietrich. Denn es ist ganz deutlich, daß der eingeschobene Satz *floh her otachres nid,* durch *hina* so auffallend von *miti theotrihhe* getrennt, nur auf Hildebrand bezogen werden kann und nur dasteht, um seine Verbannung und seinen Anschluß an Dietrich zu erklären. Seine Verbindung mit Dietrich scheint auch nur eine Episode in seinem Reckenleben gewesen zu sein. Denn er verläßt Dietrich wieder, und wenn Hadubrand erzählt, daß sein Vater immer an der Spitze der Kriegerschar war, kann er kaum mehr Dietrichs Gefolgsmann gewesen sein. Dies wird von Hildebrand selber bestätigt, indem er sein kampferfülltes Reckenleben schildert ohne Dietrichs Namen zu nennen. Überhaupt darf nicht vergessen werden, daß das Gedicht eigentlich nur von Hildebrand handelt. Dietrich wird nur vorübergehend erwähnt, insofern er etwas mit Hildebrand zu tun gehabt hat. Von einer „Rückkehr“ Dietrichs mit hunnischer Heeresmacht ist in unserem Liede gar keine Rede. Auch von Hadubrand bekommen wir eigentlich nichts zu erfahren, außer daß er ein kleines Kind war, als Hildebrand ihn verließ. Das Hildebrandslied enthält nur Hildebrands Exilsage verknüpft mit der Wanderfabel vom tragischen Vater-Sohnkampfe.[1]) Wir haben hier eine gotische Hildebrandsage. Zwar ist hier Hildebrand schon mit Dietrich verbunden worden, aber noch hat er kaum etwas mit dem historischen Gensimund zu tun. Erst in der deutschen Dietrichsage, wo Dietrich mit seinem Vater Theodemer (Dietmar) zusammengeworfen ist, und wo Hildebrand der Waffenmeister und Erzieher Dietrichs geworden ist, scheint Gensimund sein historisches Vorbild zu sein.

Im Hildebrandslied finden wir also noch keine Sage von Dietrichs Verbannung. Der historische Widerspruch scheint noch

[1]) Auch Kauffmann (Philologische Studien, Festgabe für Sievers, s. 174 ff.) findet in unserem Lied keine Sage von Dietrichs Exil durch Odoaker. Aber er setzt die Verbindung mit der Ermenrichsage schon voraus, will die friedliche Rückkehr Dietrichs in unserem Liede finden, und Otacher soll sogar nicht der historische Odoaker sein; das alles scheint mir, wie auch Busse, ganz unglaubhaft.

nicht vollzogen zu sein, und das zeugt auch von dem hohen Alter des Hildebrandsliedes. Aber wer ist dann der *huneo truhtin?* Der allgemeinen Ansicht nach soll es Attila sein. Es liegt ja nahe, an Attila zu denken; aber doch scheint es mir auffallend, daß sein Name nicht erwähnt wird. Und nach den obigen Ausführungen wird auch diese Annahme weniger wahrscheinlich. Unwillkürlich muß man sich fragen, ob nicht der Name des *huneo truhtin* in unserem Liede selbst zu finden sei. Nun erzählt Hadubrand von seinem Vater, wie er sich an Dietrich angeschlossen habe und wie sehr geschätzt er bei ihm gewesen sei. Und Hildebrand bricht in die Worte aus, daß ein Kampf zwischen ihnen, dem Vater und dem Sohne, verbrecherisch sei, und er reicht dem Sohne die köstlichen Ringe, die ihm der König, der *huneo truhtin* gegeben hat. Darnach scheint der *huneo truhtin* kein anderer als Dietrich selber zu sein. Je mehr ich mich in den ganzen Zusammenhang des Liedes hineindenke, desto mehr fühle ich mich überzeugt, daß Hildebrand seine Ringe von Dietrich geschenkt bekommen hat. Hadubrand aber wird durch den Ausdruck *huneo truhtin* gereizt, und sein Mißtrauen gegen Hildebrand wird gestärkt; das ist eben ein feiner, psychologischer Zug von dem Dichter. Daß Dietrich *huneo truhtin* genannt wird, darf auch sonst nicht wundernehmen; das steht im Zusammenhang mit der historischen Tatsache der hunnisch-gotischen Verbindung zur Zeit Theodemers (vgl. Heinzel, Über die ostgotische Heldensage, s. 35). Immer mehr enthüllt sich diese Sage als eine gotische Hildebrandsage.

Die Sage von Dietrichs Exil taucht verhältnismäßig spät auf, und sie ist kaum bei gotischen Stämmen entstanden. Der ags. Heldenkatalog „Widsið“ erwähnt einen Þeodric, aber der ist wahrscheinlich ein Franke. Dagegen ist den ags. Gedichten „Dēors Klage“ und „Waldere“ unser Dietrich wohl bekannt; aber von einer Verbannung Dietrichs ist noch keine Spur zu finden; denn aus den Worten in „Dēors Klage“ *Þēodrīc āhte þrītig wintra Mǣringa burg* darf man gewiß keine Exilsage herausfolgern; eher könnte man geneigt sein, darin eine Anspielung auf Dietrichs Herrschaft über Italien zu sehen. Erst in der Quedlinburger Chronik um 1000 findet sich die Sage von Dietrichs Verbannung, und hier ist die Verknüpfung mit der Ermenrichsage bereits vollzogen: Ermenrich ist der Vertreiber Dietrichs, und Odoaker spielt die Rolle des bösen Ratgebers,

die in der späteren deutschen Dichtung Sibich zugehört. Aber dies ist gewiß eine deutsche Erfindung, und in der deutschen Spielmannsdichtung geht die Sagenausbildung immer weiter: Odoaker verschwindet ganz aus der Sage, Dietrich wird mit seinem Vater Theodemer zusammengeworfen, der sippenfeindliche Ermenrich wird sein Oheim, Dietrich wird Attilas Schützling, und Hildebrand wird sein Waffenmeister und Erzieher. Daß eine solche Exilsage nicht bei den Goten entstanden sein kann, betont Jiriczek mit Recht. Erst durch die deutsche Sagenumbildung ist überhaupt Dietrichs Exilsage entstanden, und zwar vermutlich bei den Alemannen. Wahrscheinlich hat die Verbindung mit der Hildebrandsage zu ihrer Entstehung beigetragen.

In dem alten Hildebrandslied, das kein episches, sondern ein lyrisch-dramatisches Gedicht ist, klingt uns ein Grundton aus dem germanischen, heidnischen Kriegerleben zur Zeit der Völkerwanderung entgegen. Zwar ist das Gedicht in der uns überlieferten Gestalt christlich; aber die ganze Lebensanschauung, das religiöse und ethische Gefühl des Liedes sind durchaus heidnisch. Auch dies zeugt von dem hohen Alter des ursprünglichen Liedes. Es begegnet uns eine tragische und realistische Auffassung der Not und Härte des Lebens: auch das starke Sippegefühl muß bei jenen Menschen, denen das Erhalten des Lebens oft so wenig galt, dem Ehrgebote weichen. Deshalb muß der seelische Konflikt tragisch enden. Unsere Handschrift schildert den Anfang des Kampfes. Dann bricht sie ab, den Ausgang erfahren wir nicht. Aber er ist gewiß tragisch gewesen. Das geht aus dem ganzen tragischen und grimmigen Ton des Liedes hervor, und das lehren uns bekanntlich auch die Ásmundarsaga kappabana und Saxo: Hildebrand tötet den eigenen Sohn.[1]) Daß aber der Dichter, wie z. B. Heusler und Neckel meinen, Hadubrand einen hinterlistigen Schlag nach seines Vaters Hand führen läßt, scheint mir ganz unglaubhaft. Dieser Zug findet sich nur in der Þiðrekssaga und im jüngeren Hildebrandslied. Er ist deutlich ein echt romantischer Zug der Spielmannsdichtung, wo man das Bedürfnis fühlte, die blutige

[1]) Auffallend ist die Übereinstimmung von *en svási sonr* (Asms. I, 4) mit *suasat chind* (Hl. v. 53); ich glaube nicht, daß sie zufällig ist; an. *sváss* ist nur ein eddisches Wort (Fj. 5, 41, 42; Akv. 1, 38; Hamð. 10; Guðr. III, 8; Vafþr. 17, 18); *vásligr* ist dazu eine Neubildung von Snorre.



Tat des Vaters verständlicher zu machen und zu mildern. Aber der alte Hildebrandsdichter hat gewiß diese geschmacklose Erfindung, die Hadubrand zu einem ehrlosen Manne macht, nicht nötig gehabt, um den Ausgang des Kampfes erklärlich zu machen: Hadubrand stürzt sich ins Unglück, dem kampfberühmten Vater muß er unterliegen; das ist die wahre Tragödie des Lebens jener Zeit.

Es ist leicht zu erkennen, daß das Hildebrandslied dem ganzen Inhalte nach, psychologisch, ethisch und ästhetisch betrachtet, der späteren deutschen Dietrichdichtung unendlich fern steht. Die Sage ist rein gotisch; das Milieu, die heidnische Lebensanschauung, die Entstehung und Entwicklung des Konflikts, das Ganze als Kunstwerk, alles führt uns zurück zu der Blütezeit der gotischen Heldendichtung. Deshalb bin ich, wie auch Neckel[1]) aus anderen Gründen (Die Überlieferungen vom Gotte Balder, s. 239), zu dem Ergebnis gekommen, daß das Hildebrandslied in der uns überlieferten Gestalt eine deutsche Bearbeitung eines gotischen Gedichts ist. Das gotische Gedicht kann kaum später als die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts sein, ja ist vielleicht noch älter. Der deutsche (alemannische?) Bearbeiter hat vielleicht nicht die Absicht gehabt, oder er hat es nicht vermocht, seine Bearbeitung in metrischer und stabreimender Hinsicht tadellos zu gestalten. Und diese Bearbeitung ist, glaube ich, die Vorlage gewesen der beiden sächsischen Schreiber im Kloster Fulda.

---

[1]) Neckels Annahme, daß die Hildebrandsage auch die Starkaddichtung beeinflußt habe, wage ich nicht zu beurteilen; vgl. darüber Magnus Olsen, Arkiv 40, s. 162 ff.

SCHICHTEN DER ETHIK IM NIBELUNGENLIEDE.

Von Friedrich Neumann.

I.

Das mittelhochdeutsche Nibelungenlied ist in der Gestalt, die durch die St. Gallener Handschrift 857 vermittelt wird, kurz nach dem Jahre 1200 vollendet worden. Es gehört nach der Art, wie in ihm das Gerüst der Erzählung zu einem Körper ausgeformt ist, in jene Zeitspanne, in der Dichter wie Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Straßburg den vorbildlichen Ritter mit einer unverbrauchten, Stil schaffenden Sprache aus starkem Erleben zeichneten. Dichtungen, die um 1150 oder 1250 geschaffen wurden, haben ein anderes Antlitz.

Auch der Hörerkreis, für den das Nibelungenlied zunächst bestimmt war, läßt sich erahnen. Passau, Wien und das zwischen ihnen liegende Donaugebiet geben den Raum an, der deutlicher gesehn ist als andre Landschaften. Passau, die Stadt des Bischofs Pilgrim (971—991), hebt sich besonders heraus. Der bischöfliche Hof von Passau hat also ganz gewißlich als Anreger und Förderer gewirkt oder mitgewirkt, als das Nibelungenlied entstand. Eine große Buchdichtung kann damals nur werden, wenn wohlhabende Gönner dem Dichter helfen. Der Dichter ist gebunden an Menschen, die durch ihre Stellung in der Lage sind, Handschriften herstellen zu lassen, Geselligkeit zu erzeugen. Denn der Dichter muß die Werke andrer hören, um sich zu schulen. Auch wenn er selbst zu schreiben vermag, ist die Reinschrift der eignen Dichtung nicht seine Sache. Man dichtet zudem im hohen Mittelalter nicht für sich in den leeren Raum hinein, sondern spricht dichtend zu einem vorstellbaren Kreise von Menschen. Die Großerzählung jener Tage lebt nur dann für eine vielköpfige Gemeinde, wenn sie einer aufnahmefähigen Zuhörerschaft vorgelesen wird. Es gibt eben keinen Verleger,

bei dem man sich ein Buch für erträglichen Preis bestellt.[1]) Aus all dem folgt: das Nibelungenlied erwächst in der Ritterkultur, die um das Jahr 1200 von den Höfen ausstrahlt, und zwar in der Ritterkultur des deutschen Südostens.

Man weiß, daß sich die Gestalten des Nibelungenliedes zum mindesten an allen Stellen, die für den Fortgang der Handlung nicht wesentlich sind, in Formen bewegen, die der Ritterstil der Zeit verlangt. Doch hat Karl Lachmann bereits erklärt, daß die Sage zwar „mit dem Heidentum verwittert" sei, daß sie aber „nichts Christliches" aufgenommen habe als „die gewöhnlichen Lebensgebräuche, die für die Fabel ohne Bedeutung sind" (Zu den Nibelungen und zur Klage, 1836, S. 3). Man darf nicht sagen, daß dem so sein müsse, weil das Gerüst der Fabel nicht im ritterlichen, nicht im staufischen Mittelalter gezimmert sei. Ich erinnere nur daran, daß man versucht hat, Vergils Epos von den Schicksalen des römischen Stammvaters zu einem mittelalterlichen Roman umzubauen. Aeneas ist dadurch zu einem höfischen Ritter geworden, der grade für die Liebenden der Zeit vorbildliche Bedeutung hat. Wenn viele Gestalten des Nibelungenliedes nicht so wie Aeneas im mittelalterlichen Raume stehn, so liegt das nicht lediglich am Alter der Fabel, sondern an ihrem besonderen Aufbau. Es gibt Erzählungen, deren Fabel sich der Ethik jeder Zeit anpassen läßt. Es gibt aber auch Erzählungen, deren Kernhandlung nur von einem bestimmten Weltbild aus hinreichend begründet werden kann. Das Nibelungenlied ist eine Geschichte für Menschen des höfischen, des ritterlichen Mittelalters. Gleichwohl steht über ihm die Frage, ob und wie weit Helden und Heldinnen da, wo sie Entscheidendes tun, aus einer hochmittelalterlichen Ritterseele handeln. Wenn man das Nibelungenlied erläutert, stellt man sie an mancher Stelle von selbst. Um so mehr lohnt es sich, nur von dieser Frage aus das mittelalterliche Heldengedicht zu betrachten. Muß doch die Antwort, die ihr wird, etwas davon erkennen lassen, was dem

---

[1]) Vgl. A. Schreiber, Neue Bausteine zu einer Lebensgeschichte Wolframs von Eschenbach, 1922, S. 38/39. Natürlich übertrieb H. Fischer, als er sagte: „es kommt weit mehr darauf an, für wen ein Gedicht bestimmt war, als darauf, wer es verfaßt hat" (Über die Entstehung des Nibelungenliedes, Sitzungsber. der bair. Ak. der Wiss., 1914, S. 5/6). Doch kann diese Formel davor bewahren, die Frage zu vergessen, für welchen engeren Kreis ein Dichter ein Gedicht geschrieben hat.

höfischen Mittelalter, was dem Mittelalter überhaupt diese Dichtung bedeuten konnte. Denn für den mittelalterlichen Hörer braucht selbstverständlich die bilderreiche, farbige Erzählung vom Schicksal der Hortbesitzer nicht denselben Symbolwert gehabt zu haben wie für Menschen des 20. Jahrhunderts. An einigen Hauptgestalten des Nibelungenliedes sei drum sichtbar gemacht, in welchen Stockwerken der Lebensauffassung sie sich bewegen.[1]) Es ist hier natürlich nicht der Ort, jede Äußerung und jeden Schritt eines Helden zu prüfen. Es kann nur an eine Reihe seiner auffallendsten Taten und Worte erinnert werden.[2])

II.

Siegfried. — Siegfried wächst als Königssohn in hochhöfischer Umgebung zum Ritter heran, aber er prägt nicht in all seinem Wollen und Tun das Bild des vollkommenen Ritters nach.

Schnell führe ich an einigen Stellen vorbei, an denen sich der Held besonders deutlich als Ritter gibt. Siegfried, der minnende Ritter, ist bereit, um der Huld Kriemhilds willen den Burgunden zu dienen (304). Zum Ritterdasein gehört die erotische Spannung, also auch zu Siegfrieds Leben. Siegfried, der edelmütige Ritter, rät, die gefangenen Sachsen freizulassen, ohne Lösegeld zu nehmen (315). Siegfried, der Sieger im Wettlauf, zwingt den Durst, bis Gunther getrunken hat. Der ritterliche Anstand wird ihm zum Verhängnis (978. 980).

Zum Siegfried einer andern Welt! Siegfried, der ritterliche Königssohn, reitet im Minnedrang von Xanten weg (47—49). Als er in Worms ankommt, fordert er die Herrschaft über das Burgundenland (109. 110). Gunther erträgt den *starken Sîvrit*, der sich so unhöfisch gebärdet. Er ist bereit, seinen Besitz mit Siegfried zu teilen. Siegfried hat ein doppeltes Gesicht. Er ist der höfische Ritter, der sich eine Königstochter als Ziel nimmt.

---

[1]) Um Gesamtbilder der einzelnen Helden zu erhalten, muß ich vieles beibringen, was andre auch bereits so oder ähnlich gesagt haben. Gegenüber einer Dichtung, die immer wieder von der Forschung durchgeknetet worden ist, läßt sich das nicht vermeiden. Ich beziehe mich nur dann auf Literatur, wenn ich durch einen Hinweis meine Ansicht besonders gut stützen zu können glaube. Auch muß ich anmerken, daß ich nicht die gesamte Literatur durchgesehn habe, als ich diesen kleinen Aufsatz druckfertig machte.

[2]) Ich führe alle Stellen nach dem *B-Text an, folge daher den Ausgaben von K. Bartsch (1870) und E. Sievers (Insel-Verlag 1921).



Er ist der starke Held, der übermütig und kampffordernd als Erobrer durch die Lande zieht. Siegfried, der sich als kühner Fremdling neben Gunther drängt, wird durch den minnenden, ritterlichen Königssohn nicht ganz verdeckt.

Brünhild wird durch Siegfried für Gunther erworben. Siegfried siegt unsichtbar in den Kampfspielen; er preßt die muskelstarke Jungfrau auf das Bett, damit sie für immer geschwächt werden kann. Andreas Heusler hat hervorgehoben, daß Siegfried im Stile der Völkerwandrungszeit einwandfrei handelt, wenn er das Weib, das er für Gunther erobern will, täuscht: „seinen Trug an dem fremden Weibe empfand diese Welt nicht als Makel: nur gegen den Schwurbruder hatte er Pflichten".[1]) Die ethischen Forderungen der germanischen Zeit sind bezogen auf die Sippe und die Kampfgemeinschaft.[2]) So darf denn auch Siegfried in der Heldenwelt der Brünhild den Ring abziehn und an Kriemhild geben. Er nimmt sich das Siegeszeichen, das allein dem zusteht, der das fremde Weib wirklich eingefangen hat.

Im Völkerwandrungsliede brachte der Held das Weib neben sich auf das Lager, ohne es zu berühren. Damit begnügte man sich nicht, als die germanische „Märe" von Siegfrieds Tod im frühen Mittelalter nicht mehr Gegenstand einer Art von Höhenkunst war. Brünhilds Stärke wird mit ihrem Magdtum verknüpft. Das Weib muß auch im sexuellen Kampf erliegen, durch den Erobrer seine Jungfräulichkeit verlieren. In der Thidrekssaga begegnet man dieser Fassung des Heldenliedes. Auch da ist an Siegfried nichts zu tadeln. Die Dichtung gehört jetzt zu einer Schicht des Lebens, in der man nicht viel auf Seelenvorgänge achtet, vielmehr vom Erzähler und Sänger spannende Handlung verlangt. In der Mischung von blutiger Heldengeschichte und derber Burleske findet man hier besonderen Reiz.

Die Geschichte von Siegfrieds Tod wird um 1200 in eine Großerzählung gestellt, die für Menschen der jungen Ritterkultur klingen soll. In der Welt, in die man sie nunmehr einführt, wertet man die Frau nicht bloß als Herrin des Hauses und Mutter. Die Minne ist das große Erlebnis der Zeit. Brünhild wird trotzdem nicht gleich Kriemhild wie eine höfische Dame

---

[1]) A. Heusler, Nibelungensage und Nibelungenlied, 2. Aufl. 1923, S. 16. Ich setze Kenntnis dieses Buches voraus.

[2]) Der Fremde als Gastfreund ist unantastbar; denn als Gastfreund ist er Hausgenosse, der Sippe eingeordnet.



umworben. Siegfried, der verritterte Königssohn, betätigt sich wie im spielmännischen Liede als der *listige man* (471), als der listige, spielmännische Helfer Gunthers. Das Wort *list*, das für Siegfrieds Tun gebraucht wird (426. 432. 452. 455. 464. 653), birgt nicht grade ein abfälliges Urteil, es ist jedoch zum mindesten wertfrei. Zwar raubt Siegfried der Gegnerin nicht mehr die Jungfräulichkeit. Noch immer aber greift er nach Siegeszeichen — diesmal nicht bloß nach dem Ring, sondern auch nach dem Gürtel[1] —, noch immer reicht er die Beute seiner Frau. Er verfährt gegen das bezwungene Weib wie einer, der die Rüstung des überwundenen Gegners nimmt. Mit der Haltung des Ritters läßt sich dies Vorgehn Siegfrieds nicht vereinen. Es ist drum bezeichnend, daß in dem so wortreichen Nibelungenliede nicht ernstlich versucht wird, Siegfrieds Tun zu erklären. Sehr schnell eilt man vielmehr über diese Stelle der Handlung hinweg. Man gibt lediglich zu erwägen, daß Siegfrieds allzu gesteigertes Lebensgefühl Anlaß war: *ine weiz ob er daz tæte durch sînen hôhen muot* (680).[2] Man hat Ring und Gürtel oder zum mindesten eins der beiden Stücke nötig, damit der Streit der Königinnen nicht an Bildhaftigkeit verliert. Denn das Nibelungenlied sucht

---

[1]) J. Körner sieht im Nebeneinander von Ring und Gürtel ein Mittel, Brünhild im Streite der Königinnen durch zweimaliges Vorweisen eines Gegenstandes, also durch eine „Motivdublette" besonders eindrucksvoll niederzuschlagen (Das Nibelungenlied, Aus Natur und Geisteswelt 591, S. 103). Das ist richtig beobachtet. Gleichwohl wird der Gürtel ursprünglich angezeigt haben, daß Siegfried der Brünhild die Jungfräulichkeit nahm. — In einer Strophe, die den altertümelnden Reim *Hagene* : *degene* aufweist, treibt Hagen zur Ermordung Siegfrieds mit den Worten an: *Suln wir gouche ziehen? sprach aber Hagene* : *des habent lützel êre sô guote degene* (867). Er vergleicht also Siegfried dem Kuckuck, der seine Eier in fremde Nester legt. Auch hier meldet sich wohl die ältere Fassung, in der Brünhild durch Siegfried das Magdtum verlor, in der also Hagens Vorwurf traf.

[2]) Der Dichter der Klage, der den *vâlant* Hagen verdammte als den, *der ez allez riet* (1250/51), hat einmal gemeint, daß Siegfried den Tod durch seine Maßlosigkeit, *von sîner übermuot* fand (39); vgl. A. E. Schönbach, Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung, 1897, S. 86. Der Dichter der Klage wertet die Helden vom mittelalterlichen Standort aus. Das geschieht, indem er Linien verstärkt, die bereits im Nibelungenlied enthalten sind. Man darf aber nicht nach diesem Verfahren das wechselnde Mienenspiel der Helden einheitlichen Charakteren zuteilen. Damit vergewaltigt man den Tatbestand. Der Klagedichter war eben der erste Ausdeuter des Nibelungenliedes. Seine Art, die Gestalten des Nibelungenliedes fertig zu dichten, hat in der Neuzeit Nachfolge gefunden.

alle starken Bilder festzuhalten, die in seinen Vorlagen waren. Damit ist angegeben, warum der verritterte Siegfried gelegentlich in einem Stil handelt, der nicht dem Ritter zukommt. In dieser traditionsfrohen Zeit nimmt der Dichter überkommene Fabel so auf, als ob er Kunde von geschichtlich festliegenden Ereignissen empfange. Er strebt drum danach, den Aufbau einer Fabel möglichst unberührt zu lassen. Wenn ältere Dichtung gesprochen hat, ist man in der Erfindung nicht mehr frei.

Siegfried, der übermütige Held, und Siegfried, der seelisch unbeirrte Mann der listigen Tat, das sind zwei Gestalten, die auch der mittelalterlichen Gesellschaft gefallen mußten. Aber sie stimmen nicht zu dem dichterisch verklärten Bild des vollkommenen Ritters. Sie handeln nicht streng höfisch, wenn man mit dem Eigenschaftswort „höfisch" den Stil der Ritterkultur bezeichnet. Der hochhöfische Königssohn, der uneigennützig hilft, wo es zu helfen gibt, und Kriemhild liebt, das ist der Siegfried, auf den man hindrängt. Das Gerüst der Fabel verlangt jedoch grade an Stellen, die die Haupthandlung tragen, nach einem vorhöfischen Siegfried. So sieht denn grade da, wo durch Siegfried die Haupthandlung vorwärts getrieben wird, aus dem hochhöfischen Siegfried ein vorhöfischer Siegfried heraus.[1])

Brünhild. — Die germanische Brünhild ist in der Geschichte von Siegfrieds Tod die Hauptgestalt.[2]) Ein Gedicht wie das Alte Sigurdlied der Edda gipfelt darin, daß sich zwei Frauen um den Vorrang streiten. Diejenige Frau ist in dieser Heldenwelt als die vornehmste anzusprechen, die den stärksten und damit den mächtigsten Mann hat. Brynhild glaubt Siegerin im Streite zu sein: wer Brynhild erwirbt, der ist der gewaltigste Held. Grade weil dieser Satz gilt, unterliegt sie. Denn sie hat sich Sigurd, nicht Gunnar gefügt, als sie zum erstenmale neben einem Manne ruhte. Derselbe Sigurd aber, dem Brynhild zugehört, weil sie von ihm erobert ist, hat sie nicht gewollt, vielmehr an den schwächeren, mithin zweitrangigen Mann gebracht. So muß Sigurd sterben, weil er der stärkste, der mächtigste

[1]) Vgl. E. Kettner, Die österreichische Nibelungendichtung, 1897, S. 228.

[2]) Der Gegensatz Siegfried — Hagen ist dem Gegensatz Siegfried — Brünhild untergeordnet. Anders ausgedrückt: die Urfabel vom „Neidkampf gegen den Helden" wird hier dienendes Glied der Urfabel vom „Helden zwischen den beiden Frauen". — Die Bedeutung Brünhilds ist von A. Heusler stark herausgearbeitet worden.

Held ist, weil er Brynhild zur zweitrangigen Frau gestempelt hat. Brynhild kann nicht neben dem schwächeren Manne stehn, weil ihr der stärkste zugehört. Hier entscheidet nicht die Minne darüber, welchen Mann die Frau als den vollkommensten betrachtet. Der beste Mann ist einer Frau dieser Heldenwelt nicht der, den sie liebend will; sie will vielmehr den Mann, der vom Standort der herrschenden Lebensauffassung aus der beste ist. Die Geschichte von Siegfrieds Tod gehört zu einer Zeit, in der man die Lebenskraft als den höchsten Wert setzt, in der die Ethik auf den Gegensatz von stark und schwach, mutvoll und feig aufgebaut wird.

Die Brünhild der mittelalterlichen Heldenlieder hat ein unedleres, groberes Antlitz als die Brünhild des Alten Sigurdliedes. Die Thidrekssaga führt uns zu dieser Brünhild, die in den vorhöfischen Liedern des Mittelalters schaltet. Die Frau, die sich nur dem gewaltigsten Helden gibt, stellt sich hier als ein athletisches Weib dar, das allein ein besonders kräftiger Mann zu besiegen und zu entjungfern vermag. Der starke Siegfried gehört wie in germanischen Tagen zum Hofe Gunthers. Brünhild verkleinert ihn vor sich und Kriemhild, indem sie ihn als landlosen Abenteurer nimmt. Es schlägt sie nieder, als ihr bewiesen wird, daß sie die Kebse des Fremdlings gewesen ist. Sie läßt an Siegfried strafen, daß sie geschmäht werden konnte. Sie reizt die Könige auf, indem sie ihn als den Mächtigen erscheinen läßt, der durch seine ausgreifende Art die Macht der Könige bedroht. Diese spielmännische Brünhild fühlt sich nicht mehr an den Helden gebunden, der sie erobert hat.

Im Nibelungenliede steht Siegfried als der hochhöfische Königssohn da, der in Xanten seinen eigentlichen Wohnsitz hat. Der Streit der Königinnen wird jetzt nur noch dadurch scharf gehalten, daß der freie Gast der Burgunden sich recht unglücklich vor den Kampfspielen als unfreien Mann ausgibt. Dem ritterlichen Mittelalter konnte bei diesem Verhalten Siegfrieds nicht wohl sein. Man beruhigt sich mit der Formel, daß es die Teilnehmer der Werbefahrt *durch ir übermüete* zuließen (387). Siegfried bekennt, daß er sich nicht so sehr um Gunthers als um Kriemhilds willen unterordne, daß er sich also in einer Art Minnedienst zum Unfreien herabsetze (388; vgl. auch 374/75). Der Siegfried, der als fremder Recke in Worms ansässig ist, war weggeblaßt. Indem der höfische Siegfried recht unhöfisch Falsches über sich

sagt, wird er für Brünhild in eine Stellung gerückt, die den reibungslosen Ablauf der Fabel ermöglicht.[1] Muß doch Brünhild wie in der Vorzeit wähnen können, hoch über Kriemhild zu stehn. Vielleicht hatte man auch besonderen Anlaß, Gunther zu heben, als er werbend vor Brünhild erscheint. Denn es waren wohl Erinnerungen an eine Brünhild da, die Siegfried als den stärksten Helden, als den ihr gemäßesten Gegner nimmt: als man vor der Feste *Isenstein* ankommt, wird Siegfried von Brünhild begrüßt (419). Auch die Tränen, die Brünhild vergießt, weil Kriemhild neben einem unebenbürtigen Manne sitzt, mögen vor dem Nibelungenliede dem stärksten Manne gegolten haben (618).[2] Man darf von der Welt des Nibelungenliedes aus nicht fragen, warum denn Brünhild an dem Glauben festhalte, Siegfried hänge von Gunther ab, obwohl sie sich in Worms leicht vom Gegenteil überzeugen könne. Es müßte ihr allerdings zum mindesten beim Streit mit Kriemhild deutlich werden, daß an ihren Niederlagen irgend etwas nicht stimme, daß sie vor einer Wand des Truges stehe. Die Dichtung weiß nichts davon zu erzählen. Brünhild leidet nur daran, daß ihre äußere Ehre in der Öffentlichkeit von Kriemhild verletzt worden ist. Da überdies die Stellung des niederrheinischen Königs Siegfried für die verritterten Burgunden nichts Bedrohliches und Einengendes hat, fehlt ein wirksames Mittel, gegen Siegfried zu hetzen. Die Dichtung gleitet über alle Schwierigkeiten mit jagender Eile hinweg. Brünhild wendet sich an Hagen, Hagen übernimmt die Sache der beleidigten Herrin. Damit wird er zum tätigen Gegner Siegfrieds, Brünhild scheidet als handelnde Person aus. Dieser Umschwung wird in einer einzigen wortkargen Strophe herbeigeführt (864). Man ersieht daraus, wie wenig Brünhild noch bedeutet. Brünhild wird überlistet, wird beleidigt und verschwindet. Man braucht sie, um die Erzählung zum Ziele zu führen. Man gibt ihr drum die Maske des Rittermädchens und der höfischen Königin. Aber zu ihrer Gestalt hat man kein inneres Verhältnis. Die ger-

---

[1]) Schon in einem unterliterarischen Liede stand wohl als bedeutungsschwache, unklare Formel, daß der listige Siegfried sich vor Brünhild den „Mann“ Gunthers nennt.

[2]) Von Minne (das Wort im Sinne der Ritterwelt genommen) wird eine solche Brünhild nicht berührt gewesen sein. Mir ist es daher unmöglich, mit A. Heusler (a. a. O. S. 186/87) zu erwägen, ob hier nicht eine nordische Brünhild auf den Süden gewirkt haben könnte.

manische Brünhild hätte man wohl zu einer Brünhild umdeuten können, die den starken Siegfried im Sinne des Mittelalters liebt. Aber die germanische Brünhild sah man nicht mehr. Mit der Athletin der mittelalterlichen Heldenlieder konnte man nicht viel anfangen.

Damit stehn wir vor der Frage, wie man in hochhöfischen Ritterkreisen die Brünhild aufgenommen hat, die in Kampfspielen überwunden und von Siegfried unsanft auf das Ehebett gedrückt wird. Diese Brünhild, die so recht das Geschöpf einer derben Kunst ist, mußte besonders fremd in einer Welt stehn, die der Dame in erotischer Haltung gegenübertritt. Man achte darauf, wie groß und schwer die Waffen der muskelstarken Jungfrau gemacht werden. Die Schilderung der Kampfspiele gleitet in die Groteske. Die Hörer, die mit dem Rittersport vertraut waren und sehr genau wußten, was ein Körper leisten kann, verfolgten die Bewegungen Brünhilds und Siegfrieds mit lächelnden Mienen. Sie erinnerten sich wohl zugleich an jene Turniere hochhöfischer Erzählungen, die dem Sieger Land und Reich einer höfischen Königin einbrachten. Man achte ferner darauf, mit welch übersteigerten Ausdrücken dargestellt wird, wie sich Siegfried und Brünhild in Gunthers Schlafgemach bearbeiten. Dieser Ringkampf steht im Nibelungenliede als Burleske, als derbe Posse. Die überstarke Jungfrau, die von einem besonders kräftigen Manne zu einem schlichten Weibe geschwächt wird, dieser Auftritt war schon um des verritterten Siegfried willen unbrauchbar. Das harmlose, wüste Ringen konnte man behalten. Der hilflose König Gunther am Nagel, die wuchtige Königin Brünhild im Ringkampf mit dem listigen Siegfried, das waren keine höfischen, aber lustige Bilder. Kurz: über Brünhild, die den Weitsprung wagt und den Stein stößt, die mit Gunther und Siegfried ringt, haben Kleriker, Ritter und Ritterfrauen gelacht.[1]) Grade der Gegensatz zum herrschenden Ideal der Frau mußte erheiternd wirken.

---

[1]) W. Wilmanns bezeichnete (im Anzeiger f. d. Altertum 18, S. 74) das Niederringen Brünhilds als „burleske Scene". Er faßte dagegen die Kampfspiele als eine „würdige Erfindung" auf, da er wähnte, sie seien erst später eingeführt worden als der Kampf im Schlafraum, um „in edler Dichtung" Brünhild auf würdige Weise erwerben zu lassen. A. Heusler über den gebundenen Gunther: „Die Hörer am Wiener Hofe werden dazu gelacht haben" (a. a. O. S. 122). Vgl. auch E. Kettner, Die österreichische Nibelungendichtung, 1897, S. 275/76.



Im Nibelungenliede wird Kriemhild in den Vordergrund der Erzählung gerückt. Schon dadurch daß sich die spielmännische Brünhild mittelalterlicher Lieder nur unvollkommen in die höfische Welt einordnen läßt, tritt Kriemhild stark hervor. Nach dem Streite der Königinnen wird Brünhild vollständig von Hagen verdeckt. Von da an gilt die Großerzählung vor allem dem Gegensatze Kriemhild—Hagen. Nach Siegfrieds Tode wird Brünhild noch einmal für einen Augenblick in einem matten Lichtschein sichtbar: *Prünhilt diu schœne mit übermüete saz. swaz geweinde Kriemhilt, unmære was ir daz* (1100). Das ist ein starkes Verspaar, das vielleicht etwas von der Stimmung gibt, mit der ein älteres Brünhildlied geschlossen hat.

Kriemhild. — Kriemhild hat in der Geschichte von Siegfrieds Tod zu bekunden, daß die Frau, die zu Siegfried gehört, der Königin der Burgunden gleichstehe (819), ja ihr übergeordnet sei (824). Sie tut es, indem sie recht sinnfällig zeigt, daß Brünhild nur durch Siegfried Gunthers Gemahlin ist. Im knappen, schnellschrittigen, personenarmen Liede der Germanen fehlt dem Streite der Frauen das Kennzeichen der Öffentlichkeit. Kriemhild verstößt da kaum gegen Regeln der Zucht, sie verstößt allenfalls gegen Regeln der Klugheit. In der Welt der germanischen Helden, die nur dem Diesseits zugewandt sind, verlangt man, daß sich starke Menschen behaupten, sich nicht zum Amboß erniedrigen lassen. Anders ist die Lage in dem derben Liede des Mittelalters, das wir in der Thidrekssaga greifen. Dort stehn sich die zankenden Frauen nicht einsam gegenüber. Vor Zeugen erklärt Kriemhild, daß ihrer Gegnerin durch Siegfried die Jungfräulichkeit genommen wurde. Auch diese Kriemhild darf nicht an höfischen Forderungen gemessen werden. Ihre Worte fassen eine Tatsache. Es hieße zudem die Eigenart solcher spielmännischen Heldenlieder verkennen, wenn man verlangen wollte, daß die Helden in ihnen stets Würde und zarten Sinn zeigen. Solche Werke niederer Kunst müssen auf kräftige Wirkung ausgehn, sie vertragen schrillen Klang. Im Nibelungenliede schleudert Kriemhild das Wort *kebse* hin, obwohl es sachlich nicht gerechtfertigt ist. Es wird uns nicht gesagt, ob sie sich Siegfrieds Tun falsch ausgedeutet hat oder ob sie in maßlosem Zorne gegen besseres Wissen spricht. In dieser handlungsfrohen Dichtung darf man am wenigsten dann nach einer Begründung der Ereignisse suchen, wenn Auftritte gestaltet werden, in denen

sich die Kernfabel aufbaut. Es war alte „Mär“, daß Kriemhild so verfuhr. Das genügte. Brünhild die Kebse Siegfrieds, das gab überdies dem Streite eine scharfe Spitze. Man hatte Grund, Brünhild durch eine möglichst schwere Beleidigung treffen zu lassen. Denn von einer Brünhild, die daran leidet, daß man sie durch Trug dem schwächeren Manne gegeben hat, wußte man nichts mehr. Je vorsichtiger, je höfischer Kriemhild zustieß, desto schmäler wurde der Anlaß, Siegfried wegzuschaffen. Kriemhild, die mit Brünhild streitet, ist keine höfische Dame. Die unhöfische Kriemhild bleibt, weil von ihrem Tun der Fortgang der Geschichte abhängt. Die Gestalten des Nibelungenliedes behalten ihre alte Art, soweit dies durch die Grundfabel verlangt wird. Sie nehmen die Haltung der höfischen Ritter und Ritterdamen an, wenn ihnen die Kernhandlung nicht die Gebärden vorschreibt. An Kriemhild wird dies besonders gut deutlich, weil sie im ersten Teile des Nibelungenliedes nur durch den Zank mit Brünhild ein Kernereignis schaffen hilft. Es ist nicht leicht zu sagen, welche Stellen des Gedichtes den reinen Beifall aller mittelalterlichen Hörer hervortrieben. Wahrscheinlich gehörten zu ihnen die Verse, die Kriemhild als das schönste Weib in einer Umwelt höfischen Anstands leuchten ließen, die Kriemhild als trauernde Witwe zeigten.

Im zweiten Teile des Nibelungenliedes steht die rachsüchtige Kriemhild, die, wie Volker einmal sagt, die Burgunden *âne triuwe* in das Etzelland geladen hat (1773). Diese *vâlandinne* (1748. 2371) mit dem *grimmen* (1767. 1848), dem *valschen muote* (1737) ist keine Frau, die in die Träume der christlichen Ritter gehört. Der Dichter der Klage zeigt uns, wie sie von einer Gruppe der mittelalterlichen Hörer beurteilt wurde; er sagt, daß *beidiu wîp unde man gelouben wil der mære, daz si der helle swære habe von solhen schulden* (556—559). Sie lockt die Burgunden in eine Falle. Sie ist Weib einer Welt, in der starke Leidenschaften als Äußerung ungebrochner Lebenskraft bejaht werden, selbst wenn sie zu listig vorbereiteter Untat führen. Auch mittelalterliche Menschen wurden von dieser Gestalt gepackt, aber sie hätten sie natürlich nicht neu schaffen können.

Warum tobt Kriemhild gegen die Burgunden? Wer angibt, daß sie aus Treue zum ersten Gatten den Mörder Hagen wegschaffen will, sagt Richtiges. Aber er macht die Handlung des Nibelungenliedes eindeutiger als sie ist. In der Geschichte vom

Untergange der Burgunden schreitet neben der Kriemhild, die an den Geliebten denkt, eine Kriemhild, die nach den Machtmitteln verlangt, die ihr der Besitz Siegfrieds brachte. Äußerer Ausdruck dafür ist Kriemhilds Drang zum Hort. Grade an wichtigen Stellen ist die vorminnigliche, vorritterliche Kriemhild, die den Hort zurückhaben will, fast allein gegenwärtig.[1]) Als sie die Burgunden empfängt, da ruft sie nach dem Horte (1739—1744). Am Schlusse des Gedichtes wird Hagen von ihr enthauptet. Diese Tat kommt jedoch nicht aus dem einstrahligen Willen, den Tod des Geliebten zu rächen. Wenn dem so wäre, würde dem letzten Auftritte die Spannung fehlen. Kriemhild müßte sich in diesem Falle unter den Satz stellen: Hagen ist gefangen, also muß er sterben. Das tut sie nicht. Im Gegenteil. Sie sagt, daß Hagen freikommen kann, obwohl er Siegfried erschlagen hat. Die Kriemhild, die in die letzten Strophen des Gedichtes gebannt ist, will gar nicht bloß die Rache für den Tod des Geliebten, sie will vor allem die Machtmittel, die zu Siegfried und durch Siegfried zu ihr gehörten, sie will den Hort (2367/68). Über dem Ende des Nibelungenliedes steht die Frage: wer erhält den Hort? Steht die Frage: wird Hagen nachgeben oder wird er durch seinen Tod Kriemhild um den Hort bringen? Die Dichtung ist in den sprechendsten, tönendsten Strophen des Schlusses nicht die Geschichte von Kriemhild, die den Tod des Geliebten rächt, sie ist vielmehr die Geschichte vom erschütternden Ende der Burgunden. Ihr großer Held ist hier nicht Kriemhild, sondern Hagen. Erst nachdem Hagen seinen großen Augenblick gehabt hat, da kehrt die Erzählung für die Dauer einer Strophe zur treuen[2]) Kriemhild zurück: *sô wil ich doch behalten daz Sîvrides swert. daz truoc mîn holder vriedel dô ich in jungest sach, an dem mir herzeleide von iuwern schulden geschach* (2372). Mit dem Tode Hagens könnte eine Geschichte zu Ende sein, die berichten will, wie die Ermordung Siegfrieds bestraft wird. Aber die Geschichte vom Untergange der Burgunden verlangt nicht so sehr die Rache für Siegfrieds Tod als die Rache dafür, daß

[1]) Daß im Nibelungenliede Kriemhilds Sucht nach dem Horte im Gegensatz zu älterer Dichtung gedämpft worden ist, darüber vgl. A. Heusler a. a. O. Seite 196.

[2]) Man darf sagen: zur „treuen Witwe". Kriemhild ist vom Standorte des Eherechtes aus zweimal verheiratet, aber sie hat nur einen Mann, nämlich Siegfried geliebt.



Hagen, der *aller beste degen* (2374) von Weibes Hand fällt. So muß denn Kriemhild dahin. Sie wird im Nibelungenliede durch Hildebrand erschlagen, sie stirbt als Unhold.

Auch die streng mittelalterlichen Gestalten hochhöfischer Dichtungen haben Sinn für Reichtum. Zum vollkommenen Fürsten und Herren gehört nicht bloß, daß er Tugenden hat, sondern auch daß er von edler Herkunft ist und im Glanze lebt.[1]) Aber der Reichtum darf nicht Ziel des Strebens sein. Er wird als Mittel gewertet, das höchste Maß von Freigebigkeit zu zeigen. Im Traumland der Dichtung sind drum alle Helden durch Geburt und Schicksal in der Lage, aus ihrem Besitz zu spenden. Die Kriemhild, die nach dem Horte drängt, ist keine Frauengestalt, die der höfischen Welt angepaßt ist, sie ist eine Kriemhild der Vorzeit. In alten Heldenliedern wird ja vor allem der Drang nach dem Horte Kriemhild gegen die Burgunden getrieben haben. Man deute dies jedoch nicht dahin, daß die Gier nach dem Horte lediglich eine Art barbarischer Freude am glänzenden Golde sei. Der Besitz des Hortes ist Zeichen und Folge der Macht, die der Starke sich erobert.[2])

Der Dichter der Klage hat Kriemhild milder beurteilt als diejenigen taten, die sie als Opfer der Hölle ansprachen. Er meint: *sît si durch triuwe tôt gelac, in gotes hulden manegen tac sol si ze himele noch geleben* (571—73). Für Gustav Roethe drückt er damit aus, „was auch der Kriemhilddichter dachte", daß nämlich große Treue den Himmel öffne.[3]) Gewißlich gilt, daß im Nibelungenliede Kriemhild nicht als Verbrecherin dargestellt ist. Gleichwohl wäre es falsch, das Nibelungenlied als eine Erzählung zu nehmen, die ein Beispiel vorbildlicher Gattentreue geben wolle. Kriemhild eine Verkörperung der Treue, diese Formel schläft wohl in der Dichtung, aber sie ist nicht zum tönenden Leitwort aufgeweckt worden. Denn in der Fabel

---

[1]) Über das Herrenideal des Mittelalters habe ich einige Sätze gesagt in: Walther von der Vogelweide und das Reich, Deutsche Vierteljahrsschrift 1, S. 518.

[2]) G. Roethe, Nibelungias und Waltharius, Sitzungsber. der Kgl. preuß. Ak. der Wiss., 1909, S. 685: „der Hort bedeutete auch die Macht". Man soll nicht mit W. Wilmanns (Der Untergang der Nibelunge, Abhandl. der Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Gött., phil.-hist. Kl., N. F. Bd. 7, 2, 1903, S. 6) sagen, daß „Kriemhild in der ältesten Sage als habgierig aufgefaßt war".

[3]) G. Roethe, a. a. O. S. 686.

vom Untergange der Burgunden schreitet eine Kriemhild, die solchem Plane nicht genügt. In germanischer Zeit war es nahezu dasselbe, an den gewaltigen Siegfried und an seine Machtmittel, an den Hort zu denken. In der Ritterwelt dagegen handelt eine Kriemhild, die auf Rache sinnt und den Hort erstrebt, aus zwei Antrieben. Zudem ist die Frau, die treulos ihre Verwandten einlädt und den Mörder Siegfrieds mit eigner Hand tötet, für das Mittelalter als vorbildliche Heldin ungeeignet. Kriemhild zeigt im zweiten Teile des Nibelungenliedes ein andres Antlitz als das mittelalterliche Bild der vollkommenen Frau.[1])

Hagen. — Das Nibelungenlied hat zwei Hagen zusammengebracht: Hagen, der den arglosen Siegfried erschlägt, und Hagen, der von Kriemhild, bei der er als Gast ist, erschlagen wird. Das muß Schwierigkeiten bringen. Denn in jeder der beiden Fabeln, zu der Hagen gehört, ist derjenige, der angefallen wird, der eigentliche Held, und derjenige, der hinterhältig angreift, gegenüber dem Angegriffenen die mindere Gestalt.[2]) Hagen hat in der Geschichte von Siegfrieds Tod die Stelle, an der in der Geschichte vom Untergange der Burgunden Kriemhild steht. Er hat in der Geschichte vom Untergange der Burgunden die Stelle, die in der Geschichte von Siegfrieds Tod durch Siegfried gehalten wird.

Der *grimme* Hagen ist der Mörder Siegfrieds. So muß es schon in den ältesten Liedern gewesen sein, wenngleich er bei den Nordgermanen als untätiger Warner erscheint. Die Frage mag offen bleiben, ob er in den frühsten Mordliedern stets ein Halbbruder, zum mindesten ein Verwandter der Könige war oder ob er auch da schon wie im Nibelungenliede als Gefolgsmann, als eine Art Waffenmeister gegeben wurde. Daß ihn noch im 12. Jahrhundert deutsche Dichtungen durch Verwandt-

---

[1]) Daß es nicht angeht, das Nibelungenlied für eine Dichtung zu erklären, in der die Treue verherrlicht werden soll, sagt A. Heusler a. a. O., S. 117.

[2]) Dem widerspricht nicht, daß im Alten Sigurdliede der Edda Brynhild nicht gedrückt erscheint, obwohl sie den Tod Siegfrieds veranlaßt. Denn die beleidigte Brynhild hat selbst die Abwehrhaltung eines Helden. Das Lied ist auf zwei Helden gestellt: auf Sigurd und Brynhild. Für das Alte Atlilied der Edda gilt Entsprechendes: neben Gunnar und Högni ragt Gudrun. Auch das Nibelungenlied ist daraufhin angelegt, daß Kriemhild so neben Siegfried steht wie im Alten Sigurdliede Brynhild neben Sigurd, im Alten Atliliede Gudrun neben Gunnar und Högni. Aber die Stellung einer Kriemhild, die einen Hagen erschlägt, ist bedroht.

schaft an Gunther knüpften, läßt die Thidrekssaga vermuten. Auch im Nibelungenliede wird er an drei Stellen als *mâc* der Könige bezeichnet (898. 1133. 1925). Der Verwandte der Burgunden war natürlich als Mörder stärker belastet denn ihr vornehmster Gefolgsmann. Die alte Dichtung hat reicher als das Nibelungenlied begründet, wie Hagen zu dem Entschlusse kommt, Siegfried zu morden. Im Alten Sigurdliede der Edda beschuldigt Brynhild den Helden, sie gegen seinen Eid vergewaltigt zu haben, sie setzt ihn also in Schuld. Die Burgundenkönige zerreißen sodann das Band zum Schwurbruder. Sie behandeln Sigurd wie einen Fremden, einen Feind. Durch das Verhalten Brynhilds ist immerhin eine Lage gegeben, in der es wählen heißt. Nur daß sie feige zu hinterhältiger Tat schreiten, anstatt Sigurd die Treue aufzusagen, macht ihr Vorgehn so verwerflich. Auch in der Thidrekssaga wird Brünhild noch als hetzend eingeführt. Als man im Nibelungenliede zur verhängnisvollen Jagd aufbricht, wird zwar gleichfalls gesagt, daß Brünhild den Mord anempfohlen habe (917). Und als nach dem Morde Kriemhild den toten Siegfried erblickt, ruft sie aus: *ez hât gerâten Prünhilt, daz ez hât Hagene getân* (1010). Aber aus der entscheidenden Strophe, in der die zürnende Brünhild zu Hagen spricht, erfährt man nur, daß Brünhild dem Hagen berichtet, was vorgefallen ist (864). So ist denn im Nibelungenliede Hagen der einzige, der den Mord mit Eifer herbeiführt. Die Vorstufen des Nibelungenliedes hatten zudem einen Siegfried, der in Worms seßhaft geworden war. Brünhild konnte drum auf die Macht des starken und reichen Fremdlings hinweisen, um die Burgunden dem Mordgedanken zugänglich zu machen. Auch im Nibelungenliede treiben allerdings Verse, die daran erinnern, daß die Burgunden ehemals auf die Macht Siegfrieds hinsahn. Schon als die Boten, die vor dem Morde den Xantener Siegfried nach Worms einladen, reich beschenkt vom Niederrhein zurückkehren, bricht aus Hagen der Ruf: *hort der Nibelunge beslozzen hât sîn hant. hey sold er komen immer in der Burgonden lant!* (774). Nach dem Streite der Königinnen müht sich Hagen, Gunther durch Aussicht auf Landerwerb gegen Siegfried zu stimmen (870). Als Siegfried getroffen ist, frohlockt Hagen: *wol mich deich sîner hêrschaft hân ze râte getân* (993). An einigen Stellen finden wir also einen Hagen, der Siegfrieds Machtmittel als lockendes Ziel sieht, den starken Siegfried als Last empfindet. Aber dieser

Hagen setzt einen Siegfried voraus, der in Worms den Burgunden Raum wegnimmt. Er gehört zu jenem Siegfried, der, Land und Leute fordernd, in Worms einbricht. Er paßt nicht zu jenem hochhöfischen Siegfried, der als ein König in Xanten wohnt und nur als höfischer Gast zu den Burgunden kommt. Die Verse, die einen Hagen zeigen, der gleich Helden der Vorzeit auf die Stärke und den Reichtum Siegfrieds hinschielt, stehn nicht als tragende Pfeiler im Gerüst der Erzählung. Die Geschichte von Siegfrieds Tod war in der Fassung, die durch die Thidrekssaga vermittelt wird, besser gefügt als im Nibelungenliede. Brünhild tief beleidigt, weil öffentlich geworden ist, daß sie durch Siegfried die Jungfräulichkeit verloren hat, Brünhild zudem stark tätig, Siegfried wegzuschaffen, und Siegfried ein mächtiger Mitherrscher in Worms, das gab für Hagens Tat einen breiten Unterbau. Im Nibelungenliede bildete man Siegfried zum hochhöfischen Königssohn um, drängte die fremdartige Brünhild zurück, ließ den König Gunther beim Morde nur halb mitwirken. Dadurch wurde Siegfrieds Tod nur einstrahlig begründet. Denn man mußte damit auskommen, daß Hagen durch das Weinen der beleidigten Brünhild zur Tat getrieben wurde (863. 873. 1001). Man konnte es auch. Der Dichter des Nibelungenliedes wollte vor allem fesselnde Bilder und starke Ereignisse geben. Mit dem Begründen der Ereignisse hielt er sich nur dann auf, wenn mittelalterliche Rittergesinnung solchem Vorhaben entgegenkam. Den wilden Gestalten unterliterarischer Lieder eigneten Regungen, die nicht in den höfischen Raum gehörten, in dem man mit Ritterethik zu messen pflegte. Er sah daher davon ab, breit zu erörtern, wie sich Gunther und Hagen zum Morde entschlossen. Weil er hier keine Klarheit erstrebte, duldete er auch, daß Gründe, die in älterer Fabel das Wollen der Helden gestützt hatten, ungenutzt in seinem Gedichte herumstanden und Dämmerung verbreiteten. Dagegen lag es ihm, ausführlich zu schildern, wie der Held durch Hagens Falschheit zur Mordstelle hingetrogen wurde. Die Tat Hagens war der Ritterwelt grade dann verständlich, wenn ein argloser Ritter, ein Muster der Treue durch die fast unbegründete Treulosigkeit eines heimtückischen Gegners fiel. Man versteht, warum man sich mühte, alle Schuld auf Hagen hinzuwälzen. Die mittelalterliche Ethik, die den Gegensatz von Hell und Dunkel liebt, suchte nach einem echten Übeltäter. Hagen wird als der *vil ungetriuwe man* (911)

angesprochen: *sô grôze missewende ein helet nimmer mêr begât* (981). Hagen, der Mörder Siegfrieds, wurde trotzdem nicht zu einem reinen Bösewicht, zu einem Sibich der Burgundenkönige. Davor bewahrte ihn, daß er sich auf Brünhild stützen konnte, davor bewahrte ihn vor allem der Hagen des Burgundenunterganges.

Im zweiten Teile des Nibelungenliedes führt Hagen die Burgunden. Seine Bedeutung wird in zwei Versen, die archaischen Glanz haben, gut getroffen: *dô reit von Tronie Hagene zaller vorderôst: er was den Nibelungen ein helflîcher trôst* (1526). Dieser Hagen des zweiten Teiles ist natürlich kein christlicher Ritter. Des nahen Endes gewiß schreitet er stolz und trotzig durch die Aventüren. Gelegentlich zeigt ein Beiwort an, wie dieser Hagen auf das Mittelalter wirkt. Er ist der *übermüete* Hagen (1549. 1561. 1771. 1783. 1792. 2009. 2030. 2035. 2059. 2108). Das Fremdartige, das dem Verhalten der Vorzeithelden für das höfische Mittelalter anhaftet, ließ sich offenbar durch den undeutlichen, nicht scharf umgrenzten Begriff *übermuot* passend wiedergeben. Wenn man das Tun eines Helden nicht aus einer Gesinnung ableiten kann, die dem vorbildlichen Ritter gemäß ist, und es doch begründen will, so stellt sich als Helfer in der Not der Begriff *übermuot* ein. Einige Beispiele! Als Siegmund den Sohn, der nach Worms drängt, vor Gunthers Mannen warnt, kennzeichnet er Hagen mit den Worten: *der kan mit übermüete der hôchverte pflegen* (54). Als Siegfried bei der Ankunft in Worms den Burgunden Kampf ansagt, nennt dies Ortwin *starkez übermüeten* (117). Gunther und Hagen lassen *durch ir übermüete* zu, daß Siegfried vor Brünhild als Gunthers Mann gilt (387). Hagen ordnet an, den toten Siegfried vor Kriemhilds Kemnate zu stellen. Es war Folge *grôzer übermüete* und *eislîcher râche* (1003). Wie *grimme* auch Kriemhild den Burgunden feind war, das böse Ende konnte nach mittelalterlichem Empfinden vermieden werden, wenn man rechtzeitig Etzel gesagt hätte, was vorgehe, aber *durch ir vil starken übermuot ir deheiner ims verjach* (1865). In dem Worte *übermuot* läßt sich einschließen: harmloser, allzu ausgreifender Überschwang, übergroßes Selbstbewußtsein und reckenhafter Trotz, der im Diesseits verfangen ist.

Hagen kann kalt die Sitte verletzen. Er reizt Kriemhild, indem er sitzen bleibt (*wie er niht gên ir ûf stuont* Av. XXIX). Er ist bereit zu wilder Tat. Mit all dem wird er nicht als roh

dargestellt. Hagen handelt vielmehr mit zweckvoller Gebärde und sichrer Überlegung. Ihm fehlt durchaus der blinde Überschwang, der Wolfhart und selbst Siegfried eignet. Denkend handeln, nicht damit man eine Untat vermeide, sondern damit man sich durchsetze, lieber die Gefahr trotzig aufsuchen und den Gegner reizen, als den Eindruck erwecken, man habe Furcht,[1]) immer aufgereckt sein, das sind Verhaltungsweisen, die zur Welt Hagens gehören.

Auch am höfischen Ritter schätzt man den beschwingten Lebenswillen. Aber der *hôhe muot* des Ritters schließt ein Kraftgefühl aus, das im grimmigen Trotze endet.[2]) Die ritterliche Hochstimmung ist festlicher Art, bedeutet lichte Freude am bewegten Dasein. Sie wird zudem durch eine christlich bestimmte Tugendlehre gehemmt: allzustarke Ichschwellung gilt hier als *hôchvart*.

Der *übermüete* Hagen wird in den Aventüren, die das Ende der Burgunden erzählen, nie der *ungetriuwe* Hagen genannt. Der Hagen des zweiten Teiles ist also nicht vom Hagen des ersten Teiles überwältigt worden. Ich glaube mit Andreas Heusler, daß schon vor unserem Nibelungenliede die Geschichte vom Untergange der Burgunden als Großerzählung bearbeitet war. Schon dadurch hatte es ein mittelalterlicher Dichter, der stets durch die Überlieferung gefesselt wird, besonders schwer, die Gestalten des zweiten Teiles vom Standorte des ersten Teiles aus zu betrachten. Aber bereits der Fabelkern sorgte dafür, daß Hagen unverändert blieb. Man hat sich dem Hagen des zweiten Teiles durchaus gefangen gegeben. Mit Liebe wird drum gezeichnet, wie treu er und sein Doppelgänger Volker zusammenstehn. Der *übermüete* Hagen ist mit seinem herrischen Sinn, seinem bedenkenlosen Trotz kein Ritter im Sinne der Ritterkultur, aber doch der Hauptheld des zweiten Teiles. Er hat gegen die Absicht, die in der Dichtung verborgen liegt, über Kriemhild gesiegt. Erst der Bearbeiter des Nibelungenliedes, dessen Leistung die Laßbergische Handschrift (C) vermittelt, läßt auch den Hagen des zweiten Teiles mit der *untriuwe* verschwistert sein. Er nimmt als Zeichen der *untriuwe*, daß

---

[1]) Über dies „Ehrgebot" A. Heusler, a. a. O. S. 49.

[2]) Vgl. G. Ehrismann, Ritterliches Tugendsystem, Zeitschr. f. deutsches Altert. 56, S. 163/64.

Hagen sich weigert, die Stelle des Hortes anzugeben, solange einer der Burgundenkönige lebe (2428). Nach seiner Meinung will Hagen verhindern, daß Kriemhild ihn töten lasse und Gunther begnadige. Dieser Versuch, Hagen niedrig zu machen, mißfällt uns sehr.[1]) Er gründet aber in dem sehr natürlichen und sehr berechtigten Streben, den Hagen des ersten Teiles und den Hagen des zweiten Teiles auf einen Nenner zu bringen.

Rüdiger. — Rüdiger hat im Nibelungenliede für Etzel um Kriemhild zu werben. Dabei verpflichtet er sich der trauernden Königin, in aller Bedrängnis ihr nächster Helfer zu sein (1257). Kriemhild mahnt ihn nach dem erfolglosen Saalbrand an seinen Eid. Rüdiger durch Amt an Etzel, durch Gelübde an Kriemhild gefesselt, Rüdiger zugleich der Geleiter und Freund der Burgunden — er erkennt, daß aus dem Kessel, in den er sich eingeschlossen hat, kein Weg führt, der frei von Schuld. Er fühlt sich als tragische Gestalt.

Wer Rüdigers Haltung an der Haltung eines germanischen Helden messen will, wird zu Hildebrand hinwandern.[2]) Im Hildebrandsliede kämpfen Vater und Sohn gegeneinander, da sie verschiedenen Gefolgschaftskreisen angehören. Germanische Heldenethik schreibt ihnen die Art des Handelns vor. Man ist hier Held, indem man den Willen zum machtvollen Dasein ohne innere Hemmung voll bejaht. Das Leben bedeutet daher Kampf. Es bedeutet: Rüstungen, Hort, Herrschaft gewinnen. Daß die Sucht nach Macht, der herrische Sinn nicht zum Kampfe aller gegen alle verleitet, verhindert der Sippenverband und der Kampfverband. Wer außerhalb solcher Gemeinschaften steht, ist als Gegner möglich. Gegen ihn darf man auch mit List vorgehn. Denn der Held ist nicht bloß stark und mutig, sondern auch klug. Ich erinnere an Siegfried, der Brünhild zwingt. Vom Standort dieser Lebensauffassung kann Hadubrand das

[1]) Anders ist zu werten, wenn Hagen in C wegen seines Mordes an Siegfried von Kriemhild „untreu“ genannt wird. Das geschieht in einer Zusatzstrophe: Kriemhild spricht einmal vor den Hunnen vom *ungetriuwen* Hagen (1882). Das geschieht durch eine Änderung des *B-Textes: ehe Kriemhild zum Schwerte greift, rückt sie Hagen vor, daß er ihren trauten Schatz *mit untriuwen* schlug (2372). Auch diese Beispiele zeigen die Absicht des Bearbeiters.

[2]) Das haben getan: H. Lämmerhirt, Rüdiger von Bechlaren, Zeitschr. f. deutsches Altert. 41, S. 5 und G. Roethe, a. a. O. S. 676.

Gebaren des fremden Kriegers als Finte ansprechen. Er hat gehört, daß Hildebrand tot ist. Drum wittert er Trug, drum ist sein Kampfwille unbeirrbar. Hildebrand versucht, sich als Vater zu erweisen, den Blutsverwandten in seinen Gefolgschaftskreis zu ziehn. Da dies mißlingt, muß er anstürmen. Denn das Mühn, den Kampf zu verhindern, hat Grenzen. Es gilt für den Helden das Gesetz, daß er sich nichts vergeben darf, daß er sich durchzusetzen hat, ohne den Schein der Zaghaftigkeit seinem Verhalten anzuheften. Der althochdeutsche Hildebrand zeigt allerdings diese Heldenwelt nicht mehr in vollkommner Reinheit. Hildebrands Art ist bereits durch christlichen Einfluß erweicht. So ruft er denn aus tiefem Weh im Anblick des Unheils zu Gott. Aber diese Stimmung währt nicht lange: *der si doh nu argosto ostarliuto, der dir nu wiges warne, nu dih es so wel lustit, gudea gimeinun* (58—60). Hildebrand hat zwar christliche Hemmungen, aber der Kern seiner Natur ist so, wie ihn die Fabel des Heldenliedes verlangt. Der Ablauf der Handlung läßt nicht zu, daß Hildebrand ganz verchristlicht wird.[1])

Kehren wir zu Rüdiger zurück. Er macht den Versuch, das Band, das ihn mit Etzel verbindet, zu lösen, um arm in das Elend zu gehn (2157). Etzel und Kriemhild lassen ihn nicht frei. So ist er gezwungen, für sie zu streiten. Aber er erhebt nicht den Kampf wie eine Hildebrandnatur. Er bejaht nicht die Tat, die seiner Wahl entspringt. Er will nicht den Sieg. Ihm fehlt die Sicherheit der Vorzeithelden, weil er Höheres denn sie zu wagen hat. Es bedrückt ihn, daß er in Gefahr ist, seine Seele zu verlieren (2150, vgl. auch 2166). Solche Not gibt es für Kriemhild und Hagen nicht. Denn vom Standort des christlichen Mittelalters aus haben sie gar keine Seele. Rüdiger steht unter harten, übermütigen Helden, die sich schnell und einfach entscheiden, als ein mittelalterlicher Ritter, der, von

---

[1]) Nach Fr. Saran (Handbücherei für den deutschen Unterricht, Deutschkunde 1. Reihe, Band 1, 1922) steht der Dichter des Hildebrandsliedes als Christ „zweifelnd, vielleicht verzweifelnd" vor „dem Weltgeschehen, das keine Rücksicht auf Frömmigkeit und Tugend kennt, das oft den Bösen erhebt, den Guten vernichtet" (S. 25). Er wird so zu einem grübelnden Menschen. Muß man sagen, daß durch diese Art der Erläuterung der Gehalt des althochdeutschen Gedichtes verneuzeitlicht, also vergewaltigt wird? — Vgl. was G. Ehrismann in der Geschichte d. deutschen Lit. I, S. 124—26 über den Gehalt des Hildebrandsliedes sagt.

bangen Zweifeln geschüttelt, an das Heil seiner Seele denkt.[1]) Und weil dem so ist, muß er in der Heldenwelt, die ihn umgibt, innerlich zerbrechen.

In all dem liegt, daß Rüdigers Art nicht durch Taten festgelegt war, die aus alter Heldenfabel stammen.[2]) Rüdiger konnte drum als streng mittelalterliche Gestalt in den Raum der Erzählung gesetzt werden. Mochte man Kriemhild, Siegfried, Hagen noch so sehr dem Ritterstil anpassen, an allen entscheidenden Stellen des Gedichtes mußten sie sich so verhalten, wie es ihnen der Grundriß der überlieferten Handlung vorschrieb. Man durfte sie gar nicht mit zuviel Seele belasten, wenn man die Kernfabel retten wollte.

Rüdigers Seelenkampf fordert zur Frage auf, wie denn das Tragische, das dem Schicksal anderer Helden anhaftet, vom mittelalterlichen Dichter und Hörer aufgenommen wurde. Siegfried, der durch seinen sorglosen Überschwang und durch seine treue Hilfsbereitschaft den Tod herbeiruft, Kriemhild, die die Burgunden in den Untergang lockt, Hagen, der fest zum Morde an Siegfried steht und mit klarer Einsicht in die Lage dem Verderben zuschreitet, sie sind tragische Gestalten. Daß man ihr Schicksal als tragisch empfunden hat, dafür bürgt die Rüdigertragödie. Denn sie ist nur ein Teil der Gesamttragödie. Aber schon die Art, wie Rüdigers Ende dargestellt wird, zeigt, daß die Tragödie der anderen Helden nicht voll durchlebt, nicht bewußt herausgearbeitet worden ist. Weite Erörterung sei durch einen Hinweis ersetzt. Wenn am Schlusse des Nibelungenliedes die Hagentragödie besonders stark heraustritt, so liegt das nicht im Plane der Dichtung. Denn Kriemhild sollte die Hauptfigur werden. Aber mittelalterlicher Sinn hat nicht die Möglichkeit, das Ende einer Kriemhild, die zum Unhold herabzusinken droht, als volle Tragödie aufzufassen.

---

[1]) A. Heusler (a. a. O. S. 200): „So entstand dieses reichste, tiefste Heldenbild des Mittelalters". Man wird gut tun, dieser überstarken Formel hinzuzufügen, daß der Held Rüdiger nichts von der Heldenart der Vorzeit an sich hat.

[2]) Auch Dietrich von Bern hat zum mindesten vom Nibelungenliede an in der Heldenepik eine stark verinnerte Natur. Daß es möglich war, ihn so mittelalterlich zu geben, ist begründet in der Geschichte seiner Gestalt. Das kann hier nicht näher ausgeführt werden. Es gab offenbar keine alte Dietrichfabel, die sich seiner Verchristlichung in den Weg gestellt hätte. Grade darum konnte er zum Hauptbelden des deutschen Mittelalters werden.



Zum Weltbild der Völkerwandrungszeit, in der die Geschichten von Siegfrieds Tod und vom Untergange der Burgunden wurden, gehört die tragische Grundstimmung, gehört das Gefühl, daß die Rechnung des Lebens nicht aufgeht. So ist denn aus Vorzeitfabeln das tragische Schicksal von Vorzeithelden in das Nibelungenlied übernommen worden. Aber nur die Tragödie des streng mittelalterlichen Rüdiger steht mitten im Lichtkegel des mittelalterlichen Bewußtseins. Denn sie allein spielt auf hochmittelalterlicher Ebene. Die Tragödie der übrigen Helden hat man nicht bis in ihre tiefsten Abgründe durchleuchtet, da sie aus Antrieben folgt, die der Ritterseele, so wie sie sich ihrer in der reinen Ritterdichtung bewußt geworden ist, nicht gemäß sind.

III.

Die Gestalten des Nibelungenliedes stehn vor einem mittelalterlichen Hintergrund. Sie tragen Rittergewand. Aber die inneren Antriebe, aus denen die Taten der Vorzeithelden herkommen, entstammen nicht sämtlich der ritterlichen Lebensauffassung. Mit Absicht sage ich nicht, daß die Vorzeithelden keinen einheitlichen Charakter haben. Das Wort „Charakter“ bringt nur allzu leicht einen neuzeitlichen Sinn in das Mittelalter hinein. Versteht man unter dem Charakter eines Menschen die ihm allein zugehörige, die einzigartige Ausprägung seiner Natur, so wird man an den Gestalten aller mittelalterlichen Großerzählungen, mithin auch an den Gestalten stilreiner Ritterromane die Kennzeichen echten Charakters oft vermissen. Das hohe Mittelalter verlangt also nicht, daß dem Menschen in diesem Sinne Charakter eigne. Über diese Tatsache wenige Sätze!

Der mittelalterliche Dichter will nicht zeigen, wie sich ein Mensch in seiner besonderen Umwelt mit seiner besonderen Anlage zu einer eigenwilligen Natur formt. Er geht aus von einem ganz unindividuellen Musterbild menschlicher Lebensart, etwa von dem überwirklichen Musterbild des Heiligen oder des Ritters. Solch eine Wunschgestalt baut sich ihm in der Vereinigung einer Reihe von Tugenden auf. An der Erscheinung des vorbildlichen Ritters sei das schnell verdeutlicht. Man ist ein hochhöfischer Ritter, wenn man mit *hôhem muote* durch das Leben geht, wenn man *stæte* und *milte* zeigt, wenn man die *zuht* und *mâze*, die *kiusche* und *diemüete* verkörpert, mithin die *hôchvart* meidet, wenn man die Tugend, die nicht bloß das rechte Verhältnis zum Mit-

menschen, sondern auch zu Gott herstellt, nämlich die *triuwe* aufweist. Man handelt als hochhöfischer Ritter, indem man die geforderten Rittertugenden im Leben verwirklicht, also all sein Tun nach dem anerkannten Musterbild des Ritters regelt. Im hohen Mittelalter fordert man mithin nicht die unübertragbare Sonderart, sondern ein Verhalten, dem allgemeine Gültigkeit zukommt, das zum mindesten ein ganzer Stand erstreben kann. Man will nicht den einzigartigen Menschen, sondern Verwirklichung eines Vorbildes: man will den „Typus".[1]) Ein mittelalterlicher Dichter ist drum nicht sehr darauf aus, zu erklären, warum sich ein Mensch in einem Augenblicke seines Lebens auf Grund seiner Natur so und nicht anders verhält. Er läßt vielmehr einen Helden Abenteuer durchlaufen, um festzustellen, welchen Tugenden oder Untugenden er sich in seinem Tun unterwirft.[2])

Zurück zum Nibelungenliede! Der Grund ist deutlich, warum die Vorzeithelden des Nibelungenliedes nicht in allen ihren Taten streng ritterlichen Lebensstil verwirklichen. In der ursprünglichen Gestalt der Kernhandlung standen sie unter einem Vorbild, das sich in Ausdrucksformen bewährt, die dem Verhalten des Ritters oft ähnlich oder gleich sind, das aber aus einer unmittelalterlichen Lebensauffassung, einer unmittelalterlichen Ethik hergeleitet ist. In einem Rückblick sei zusammengefaßt, was den germanischen Helden der Völkerwandrungszeit kennzeichnet.

Durch den germanischen Helden wird die ungebrochne Lebenskraft, der Wille zur Macht bejaht. Der Held muß sich behaupten, sich wagen. Er ist drum stark, kühn, aufgereckt. Die zu ihm gehörige Ethik ist auf den Gegensatz von stark und schwach, mutig und feig gestellt. In dieser Formel sollen die Worte „stark" und „schwach" weder rein körperliche noch rein geistige Eigenschaften treffen. Das Körperliche und das

[1]) Man steht überall so zum eignen Leben, wo feste gesellschaftliche Formen gelten. Auch in der Neuzeit werden noch Menschengruppen durch solche Haltung bestimmt. Ich erinnere nur an den echten Bauern, den Offizier, den Mönch.

[2]) Hier wird man eine Brücke finden zu den Erwägungen, die G. Müller in seinen Studien zum Formproblem des Minnesangs angestellt hat (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturw. u. Geistesgesch. 1, 1923, Abschnitt II, S. 71 ff.). Ich hebe aus ihnen den Satz heraus: „das klassische Mittelalter ordnet seine Gebiete außerseelisch sachlich" (S. 80).



Geistige ist hier nicht geschieden. — Der germanische Held hat seinen Überschwang zu bändigen. Um sich durchzusetzen, muß er besonnen sein, mit Überlegung handeln. So verlangt es das Gebot heldischer Klugheit. Darin liegt zugleich, daß der allzu gesteigerte Überschwang nicht wie im Mittelalter als ethischer Mangel gewertet wird. — Auch die Frauen handeln aus dieser Lebensauffassung. Auch die Frauen sind aufgereckt und hart. Sie drängen zum starken Mann und wollen die Macht. Die erotische Sehnsucht ist keine Führerin des Lebens. Nicht die Geliebte, sondern das Weib und die Herrin wird in der Frau gesehn. — Das Leben bedeutet männermordenden Kampf. Der Drang zum Kampfe, das stoßende Kraftgefühl darf sich jedoch nicht regellos gegen jedermann betätigen. Der Einzelne ist gebunden an die Blutsgemeinschaft, die Sippe. Er ist gebunden an den Kampfverband, den Gefolgschaftskreis. Dem Gesamtwillen solcher Gemeinschaft sich einordnen, auch wenn man ihn nicht billigt, heißt treu sein. Der germanische Held rät von einem Unternehmen ab, das er für unangebracht hält. Wenn er mit seinem Rate nicht durchdringt, schließt er sich nicht aus. Er trägt aufrecht die Folgen, die sich der unkluge Verband zuzieht. Er bekennt sich zu den Taten des Verbandes. Wer außerhalb solchen Verbandes steht, kann als Gegner genommen werden. Gegen ihn ist auch der listenreiche Kampf erlaubt. Die listige Tat gilt nur dann als hinterhältig, wenn sie ohne Kampfansage den Ahnungslosen trifft. Da es bindende Pflichten nur gegen Mitglieder einer Gemeinschaft gibt, kennt man eine ethische Frage nur dann, wenn ein Mensch hinterhältig aus einer Gemeinschaft herausgedrängt wird (man denke an Siegfried!) oder wenn sich zwei Gemeinschaftskreise schneiden (man denke an Hildebrand!). Damit sind die Stellen angegeben, an denen eine Heldenfabel zu entstehn pflegt.[1])

Der Ritter des Ritterromanes hat Zugang zu dieser Welt. Er sucht den Kampf. Er schätzt die Haltung. Er gibt viel auf das Leibliche, auf den sinnlichen Eindruck. Aber er ordnet die Ethik, nach der der Held des germanischen Liedes handelt, der Ritterethik ein, die durch christliche und spätantike Lebens-

[1]) Hierhin gehört der Satz W. Scherers: „Verletzte Treue unter Verwandten ist das vornehmste Motiv aller Verwicklungen der Heldensage" (Geschichte d. deutschen Lit.[13] S. 107). Vgl. auch A. Olrik, Nordisches Geistesleben (übertragen von W. Ranisch, 1908), S. 45/46.



auffassung mitbestimmt ist. Sein Tatendrang hat sich in den Dienst religiöser Forderung, in den Dienst ritterlicher Tugendlehre zu stellen. Der Romanheld bewährt sich vor allem, indem er Bedrängte befreit und schützt. Ich habe anzudeuten versucht, durch welche Kennzeichen die Gestalt des vorbildlichen Ritters festgelegt wurde (siehe oben S. 140). Es muß genügen auf diese Sätze zurückzuweisen.

Die Welt germanischer Lieder steht nicht in ihrer ursprünglichen Reinheit vor den Menschen des Mittelalters. Die Vorzeitfabeln werden in der Ritterzeit aus unterliterarischen Heldenliedern der mittelalterlichen Gegenwart aufgenommen. In diesen Liedern braucht die Härte germanischen Heldentums nicht erweicht zu sein. Aber sie schweben zwischen den Ständen. Ihre Helden sind drum weder zu germanischem Herrenstil noch zu strenger Ritterhaltung verpflichtet. Die fremde Art germanischer Helden erscheint als Antrieb zu roher Tat. Die Handlung wird durch grelle Farben und grobe Zeichnung wiedergegeben. Man will Unterhaltung durch eine wilde Geschichte, die blutige Ereignisse und burleske Auftritte mischt. Nur durch die Welt solcher Lieder hindurch sieht der mittelalterliche Epiker auf die Vorzeit.

Aus der Art der Kernfabel erklärt es sich, daß sich aus den Geschichten von Siegfrieds Tod und vom Untergange der Burgunden nicht eine Großerzählung formen ließ, die in allen ihren Teilen vorbildliches Rittertum versinnlicht. Die Großerzählung blieb Vorzeitgeschichte, die Ritter der Vorzeitgeschichte blieben Vorzeitritter. Die verritterten Helden waren vom Standort mittelalterlicher Ethik aus in ihren Vorzeittaten keine gegenwärtigen Menschen. Der Mann, der jene Strophe, die mit dem *Uns ist in alten mæren wunders vil geseit* einschwingt, vor das Nibelungenlied gesetzt hat, wird das empfunden haben.[1]) Damit stehn wir vor der Frage, wodurch sich das Nibelungenlied von der hochhöfischen Rittererzählung eines Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg unterscheidet, wenn das Ergebnis der vorausgehenden Betrachtungen den Blick des vergleichenden Betrachters bestimmt.

---

[1]) Die „künstlerische Zwitterhaftigkeit“, die nach Fr. Panzer (Das altdeutsche Volksepos, 1903, S. 30) zum Stile des Nibelungenliedes gehört, zeigt sich also auch, wenn man die Ethik der Helden betrachtet. Vgl. auch E. Kettner, a. a. O. S. 228.



Hartmann, Wolfram und Gottfried suchen bewußt eine hochritterliche Welt in möglichster Reinheit hinzustellen. Ihre Erzählungen sollen dem Leben unmittelbare Antriebe geben. An den Helden ihrer Erzählungen sollen sich die Ritter formen. So konnte Thomasin von Circlaria im Wälschen Gast (1026—1142) der höfischen Jugend raten, sich durch die Gestalten der Romane erziehn zu lassen: die Mädchen werden auf Frauen wie Andromache, Enite, Penelope, Oenone, Blanscheflur, die Junker auf Helden wie Gawein, Erek, Iwein, Artus, Karl, Tristan gewiesen.[1]) Die echte Rittererzählung will im Traumlande der Dichtung verwirklichen, was der Einzelne erstrebt. Sie will kein Lebensspiegel sein, sondern das Leben unter Vorbilder stellen. Was für den religiösen Menschen der Zeit der Heilige, was für den Kreuzzugsritter und mönchischen Ordensritter die Gestalt Rolands, das ist für den höfischen Ritter, der die vollkommenste Ausprägung des Ritterstiles erstrebt, der Romanheld. Man gestatte drum die übertreibende Formel: ein streng höfischer Roman richtet sich nicht nach dem Leben, das Leben soll sich vielmehr nach dem Romane richten.

Die Fabeln von Siegfrieds Tod und vom Untergange der Burgunden sind von Dichtern wie Hartmann von Aue und Wolfram von Eschenbach nicht angefaßt worden. Dafür ist nicht der einzige Grund, daß Hartmann und Wolfram, der Mode der Zeit folgend, gen Westen blickten. Die Geschichten von den Fahrten der Ritter, die zum Artuskreise gehören, waren geeigneter denn andere Stoffe, Ritterdienst und Rittergesinnung sichtbar zu machen. Auch das Nibelungenlied ist eine Erzählung für Ritter und verritterte Kleriker. Seine Helden benutzen zudem die äußere Form des Ritterlebens. Gibt doch das Mittelalter den Menschen aller Zeiten und aller Landschaften eine Art mittelalterliches Dasein, also eine Art Ritterdasein. Aber — so sehr das Nibelungenlied die Gestalten älterer Fabel verrittert hat, als Ganzes konnte es nicht wie ein hochhöfischer

[1]) Thomasin selbst meint zwar, daß nur der Unreife, der Ungeschulte nötig habe, Einsichten durch die Kunst, durch das Bild zu gewinnen. Doch betrifft das nicht das Grundsätzliche, daß man in der Rittererzählung *bilde und guote lêre* (Der wälsche Gast Vers 1031) fand. Vgl. G. Ehrismann, Sitzungsber. der Heidelberger Ak. der Wissensch., 8. Abh., 1919, S. 20/21 und K. Viëtor, Die Kunstanschauung der höfischen Epigonen Abschnitt 1 u. 2, Beiträge z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. Bd. 46, 1921, S. 90 ff.



Roman den hochhöfischen Rittern eine Beispielerzählung werden. Als in der Völkerwandrungszeit die eckigen Lieder von Siegfrieds Tod und der Vernichtung der Burgunden erklangen, da kündeten sie, was in den Hörern drängte. Die Welt hatte sich gewandelt. Die großen Begebenheiten der Vorzeit, die durch das Nibelungenlied herangeführt wurden, griffen den Menschen mittelalterlicher Höfe ans Herz. Aber mochten auch die Ritter im Leben noch so wie Helden des Nibelungenliedes handeln, sie sahn zu andern Vorbildern auf. Die führenden Geister der Ritterwelt quälte, wie sich christliche Frömmigkeit und höfische Weltseligkeit, wie sich brennende Minne und ritterliche Tatenlust einen ließen. Man hatte also Fragen, die von den starken Helden des Nibelungenliedes nicht beantwortet werden konnten. Verbot doch die Vorzeitfabel grade an entscheidenden Stellen den Vorzeithelden, mit mittelalterlicher Seele zu wirken. Das Ende der Kriemhild und der Burgunden wird in der mittelalterlichen Dichtung als Erweis genommen, daß die Freude zum Leid führt (2378). Auch dieser sehr allgemeine Satz zeigt, daß man nicht in der Lage war, irgendeine Forderung der Ritterethik durch das Nibelungenlied darzustellen.[1])

Eine Erzählung wie das Nibelungenlied gehört in ein anderes Stockwerk der mittelalterlichen Literatur als der hochhöfische Roman. Das Nibelungenlied ist geboren aus der Freude an bilderreicher, bewegter Handlung. Diese Handlung suchte man zeitgenössischem Empfinden so verständlich wie möglich zu machen.[2]) Man ertrug, daß sich die Träger des Geschehns nicht zu stilreinen Gestalten formen ließen. Man wurde eben vor allem durch das Geschehn selbst, durch die bunte Folge der Ereignisse, der anschaubaren Auftritte gefesselt. Das Nibelungenlied ist ein Riese unter den Heldengeschichten des Mittelalters. Als eine Höhendichtung, die tiefstes Wollen der staufischen Menschen gestaltet, hat man es nicht gewertet.

---

[1]) A. Heusler hebt (a. a. O. S. 117) mit Recht hervor, daß der „Gemeinplatz“, aus Freude komme Leid, nicht als beherrschende Idee des Gedichtes tauge.

[2]) Ganz gewißlich hätte ein mittelalterlicher Mensch auf Befragen die Form der Heldengeschichte, die durch die Laßbergische Handschrift (C) vermittelt wird, als die beste Fassung des Nibelungenliedes erklärt.

BRUCHSTÜCKE VON WOLFRAMS PARZIVAL.

Von **Otto Basler.**

Die hier veröffentlichten Parzivalfragmente[1]) waren als Ansatzfalz eines Psalterium dauidicum: Cantica et Hymni ([Straß-burg] 1520. R. Beck) verwendet. Bevor sie um diese Zeit der Buchbinder für diesen Ganz-Weiß-Schweinslederband in 8⁰ zurichtete, hatten sie, aus ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit schon herausgerissen, als Heftmaterial gedient. Dies zeigen zahlreiche quer laufende Stiche und Bruchstellen im Pergament und ein erhaltener Heftfaden, der mit dem heutigen Einband nichts zu tun hat. Als Besitzeintrag ist in alter Schrift im Band auf dem Vorsatz geschrieben *Schw Margret geiszberg ist der psalter*; von anderer Hand *Consistorium.*

Die beiden doppelseitig beschriebenen Pergamentstreifen gehörten zu einem Blatt. Ihre Höhe beträgt je 20,5 cm, ihre Breite je 4 cm; der untere und seitliche ursprüngliche Rand ist z. T. erhalten: wir haben Reste einer Parzivalhandschrift in 8⁰ vor uns, die liniiert, zweispaltig angeordnet und zu je 31 Zeilen geschrieben war. Die 30-Zeilen-Abschnitte waren durch vorgesetzte blau-rote Initialen abgehoben, wie aus dem einen Vorkommen von *Meljanze* 384, 1 geschlossen werden darf.

Der Schriftcharakter weist in die Mitte des 13. Jhs.

Der Text umfaßte ehedem (nach Lachmanns Zählung, [5]1891) Parzival 381, 15—385, 16 und zwar r_1 381, 15—382, 15 (I), r_2 382, 16 —383, 16 (II), v_1 383, 17—384, 17 (III), v_2 384, 18—385, 16 (IV). Durch Beschneiden am oberen Rand sind einmal verloren 382, 16 und 383, 17 und dann Anfang bez. Schluß aller Zeilen.

---

[1]) Dem Besitzer des Psalterium und der Bruchstücke, Herrn Ernst Fischer, Freiburg, danke ich ergebenst für die Bereitwilligkeit, die Veröffentlichung der Bruchstücke zu gestatten.



Unser Text folgt im großen ganzen der Fassung von G, bietet aber auch Lesarten von D: er gehört demnach zur Gruppe der Mischhandschriften.

Die Maße der Bruchstücke stimmen zu keinem bisher bekannt gemachten Fragment, so daß hiermit die Reste einer bisher unbekannten Parzivalhandschrift an den Tag treten.[1])

I.

381, 15 ....e e
........ch
......ten sw [...] slegen gesc
......enge vñ nicht:
.......gein hurtv dranh
20 ...ch h [..]: in di oren kl
..... nam sine gesellescaft
....: ienh [..]: poynd':
... sin [....] te : ban
......tter harte sciere
25 ... Jamor den w'den.
.. : art uf di erden
.... : r vil gevellet.
....ubets ob ir wellet
.....: e sint mir gar verzage
....ls di avent::::::
382 .....ave uon ::::
.... gein Gawane
.....t ein riche tiost
.....: starche Lahedman
5 ....:: m orse vf dem :
..r nach er sicherheite p
...stolze degn wert erk
..v ergienh in Gawan
.. streit d' h'zoge Astor
10 .en zingelen aller ne:
.a ergienh manech:::
: il diche Nantes wart
: rtuss herzeichen
die h'ten vn die :::
15 was da manech Berte

[1]) Ich gebe im folgenden den Abdruck der Bruchstücke, wobei Punkte (nach Lachmanns Ausgabe) der Zahl der Buchstaben entsprechend die verlorenen Zeilenanfänge räumlich ergänzen. [.] bedeutet entsprechend Verlust infolge eines Loches im Pergament. : besagt, daß ein Buchstabe noch oder z. T. erhalten, aber nicht mehr lesbar ist.

II.

Von 382, 17—383, 16 sind, von Schriftspuren abgesehen, nur ganz geringe Reste der Zeilenenden noch zu erkennen. Es sind:

382, 25 en sach; 26 ch; 27 siten; 28 en; 29 t; 30 en bart; 383, 1 n; 2 gampilv̄n; 3 ilt; 4 zilt; 8 : : iach; 10 s not; 11 scin; 15 nich[.]; 16 efte g[. .]t.

III.

383, 18 :
.: z m
20 wen da : i
daz velt
sie waren
Den burg
ein ritt'
25 d' hiez de
want in
ich sagez
er was z :
da vor a:
des cho : i :
384 Meljanze
d' erwa
zwelf kn
an d' tiost
5 swaz sp, g :
di ŵrden
sine tioste
wand' de:
vn̄ sin : n :
10 dennoch
Sich'eit e
den h'zog
die wa
ir[.]olc s
15 Meljanz de
s[. .]m er
h[. . .] getan

IV.

384, 18 . . . . m
. . . . lso i : [. . .]n ma
20 . . . . im da war[. .] : tan
. . . . vil uest' scilde :
. . . . k' sper von im z
. . . . nder in den po[.]nd's

........z h'ze was so groz.
25 ....s mose gern
..........:niem̄ da g[..]ern
.........:e daz was ein not
......awane tiostieren bot
.....ze s nem knappen nam
.......:sper ein von Agram.
385 ....rp zem Plymizo̊l
.........krie was Parbigo̊l
.............stat an Liz.
.......m siner tjoste vliz
5 ....lianzen pin
.........gentesin.
............:ne scaft
.............:mit hurte chraft
.........:n d' w'de gast
.............: in dem arme er bra
............::da gescah
10 ....::liche stach
.......wei sin hind'en satelb
........::für vmbetrogen
..........en stvnden.
............si chunden
15 ....en tv̊ren
........ein gebv̊ren

DAS HISTORISCHE RUSSLAND IM NORDISCHEN SCHRIFTTUM DES X.—XIV. JAHRHUNDERTS.

Von F. Braun.

Das welthistorische Ereignis, welches sich um die Mitte des IX. Jahrhunderts in Osteuropa abspielte, — die Gründung des russischen Staates durch die schwedischen Warjager — wurde, wie so viele von nicht geringerer Bedeutung, von den Zeitgenossen kaum bemerkt, jedenfalls in seiner Tragweite nicht erkannt. War es zu Anfang doch nur ein winziges Wellchen in dem mächtigen Strome wagemutiger Unternehmerlust und überquellender Energie, der sich seit Beginn des IX. Jahrhunderts vom skandinavischen Norden her über die osteuropäische Tiefebene ergoß. Das weite Gebiet zwischen dem Finnischen Meerbusen und dem Schwarzen bzw. Kaspischen Meere war ursprünglich nur Durchgangsland, nicht Endziel der Bewegung: letztere durchquerte es und strebte nach den reichen transkaspischen Ländereien, welche später, in den schwedischen Runeninschriften und der isländischen Sagaliteratur, mit anderen Ländern des Kalifats unter der Bezeichnung Serkland — „Sarazenenland" — zusammengefaßt werden.[1]) Klares Zeugnis hiervon legen die überaus zahlreichen arabischen, vorzugsweise abbassidischen und samanidischen Münzen ab, welche sowohl in Schweden (an 40000 Stück) als auch in Rußland in unzähligen Mengen einzeln und in größeren Massen beisammen gefunden worden sind. Die ältesten von ihnen gehören ihrer Prägung nach noch dem Ende des VII. Jahrhunderts an, die Hauptmasse — der Zeit etwa von 875 bis 975. Die Fundorte auf russischem Boden bezeichnen

[1]) Die Fixierung des Namens auf Nordafrika, die sich bei einigen Skalden und bei Snorri Hskr. III, 81 s. findet (Affríká, er Væringjar kalla Serkland) gibt den Sprachgebrauch der byzantinischen βάραγγοι, auf die sich der Verfasser ja auch beruft, wieder.

den Weg, den diese Züge nahmen: hauptsächlich durch zwei Einfallstore — die untere Düna und die Neva, den Volchov entlang über Novgorod — führte dieser Weg nicht nach Süden, zum Dnjepr, wie seit Ende des X. Jahrhunderts, als die Politik der Großfürsten von Kijev sich auf Byzanz zu orientieren begann, sondern umging dieses spätere Zentrum des werdenden russischen Staates nordöstlich in weitem Bogen, hauptsächlich die Wolga entlang, durch das Gebiet der Wolga-Bulgaren und Chasaren. Auch die Endpunkte im Norden sind klar: es ist in erster Linie die Insel Gotland, die große Vermittlerin des skandinavischen Handels nach Osten hin, und weiter vor allem die Gebiete um den Mälarsee, wo Birka das mächtigste Handelszentrum war.[1]) Der Handel bewegte sich auf diesen Wegen in beiden Richtungen. Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß auch orientalische Kaufleute, Araber und Chasaren, aktiven Anteil daran nahmen und mit ihren Waren bis nach Schweden (Birka) vordrangen (Frank l. c. 414 s., Arne 89), doch sicher ist, daß es vor allem Schweden waren, die diese Wege beschritten. Haben wir doch bereits in den Annales Bertiniani s. a. 839 einen unumstößlichen Beweis für ihre Anwesenheit in Osteuropa.[2])

Dieser Transithandel, welcher Schweden mit Zentral- bzw. Vorderasien verband, ging verloren, als in den sechziger Jahren des X. Jahrhunderts das Chasarenreich an der unteren Wolga durch den Großfürsten von Kijev zerstört worden war[3]) und die politischen und wirtschaftlichen Interessen des aufstrebenden russischen Staates demselben neue Wege — nach Byzanz — wiesen. Von nun ab tritt der „große Weg zu den Griechen“, dessen Magistrallinie der Dnjepr war, in den Vordergrund; er wird auch für die Handelsverbindungen mit Schweden maßgebend.

---

[1]) Die russischen Münzfunde bis 1899 sind genau registriert durch A. Markov, Topografija kladov vostočnych monet, Petersburg 1910. Vgl. auch H. Frank, Die baltisch-arabischen Fundmünzen, Riga 1908. Spätere Funde verzeichnen die jährlichen Berichte der Kaiserl. Archäologischen Kommission (Petersburg). Jetzt zusammenfassend, doch nicht erschöpfend, T. J. Arne, La Suède et l'Orient, Uppsala 1914, p. 62—85.

[2]) Die Gesandten, die ihr König (rex illorum, Chacanus vocabulo) nach Byzanz amicitiae causa geschickt hatte, nannten das Volk, zu dem sie gehörten, Rhos und sagten aus, daß sie Schweden seien (gentis esse Sueonum). MGH. I, 434.

[3]) Ihre Festung Sarkel, wahrscheinlich am unteren Don, fiel 965; die Hauptstadt Itil in der Nähe von Astrachan 969.

Doch war das kein eigentlicher Transithandel mehr, wie der frühere, welcher Skandinavien mit dem Orient verband. Denn inzwischen hatte sich in dem politischen und wirtschaftlichen Leben des Durchzugslandes eine tiefgreifende Umwälzung vollzogen; an den Wegen, durch die der Handel lief, waren während des IX. und X. Jahrhunderts kleinere staatliche Organisationen entstanden, welche — zumeist wohl im Anschluß an bereits bestehende örtliche Gebilde — von schwedischen Häuptlingen begründet, sich zu politischen und Handelszentren auswuchsen, die von Süden und Osten kommenden Waren aufsogen und nur teilweise nach Skandinavien weitergaben. Es ist sehr bezeichnend, daß, gegenüber der Unzahl arabischer Münzen, auf Gotland und in Schweden nur wenige (kaum 200) byzantinische gefunden worden sind. Im IX. Jahrhundert sind sie noch sehr selten (Theophilos 829—842, Michael III 842—867), häufiger werden sie im X. Jahrhundert (Konstantin VII Porphyrogennetos, Romanos II, Nikephoros Phokas, Johannes Tzimiskes 912—976), erreichen ihre Höchstzahl zwischen 976 und 1028 (Basilios II, Konstantin VIII) und nehmen im weiteren Verlauf des XI. Jahrhunderts allmählich wieder ab (Romanos III, Konstantin X Dukas, Romanos IV Diogenes 1028—1071).

Diese Zahlen bilden, ebenso wie der Bestand der kufischen Münzfunde, eine treffliche Illustration zu den schwedisch-orientalischen und schwedisch-russischen Verbindungen: sie folgen Schritt für Schritt dem Auf und Ab dieser Beziehungen.

Viele der frühen schwedischen Gründungen in Rußland sind uns bekannt; wir kennen aus russischen Quellen auch hier und da die Namen ihrer Begründer. Nestors Chronik berichtet, im Jahre 862 habe sich der warjagische Fürst Rjurik (Hrœrekr) — der später als eigentlicher Begründer des russischen Staates anerkannt wurde —, von den örtlichen Volksstämmen berufen, in Novgorod festgesetzt,[1]) und gleichzeitig seine „Brüder“ Sinëus (volksetymologische Umbildung aus schwed. Signiutr) in Bělo-Ozero (nordöstl. von Novgorod) und Truvor (Þorvarðr) in Izborsk (südlich vom Peipussee). Rjuriks (schwedische) Mannen saßen in Polotsk und Rostov. Zwei seiner Gefolgsleute Askold (Hǫskuldr) und Dir (Dýri) setzten sich in Kijev fest, wo sie bis 882

[1]) Vereinzelte Funde von Gegenständen unzweifelhafter schwedischer Herkunft treten zwischen Ladogasee und Novgorod bereits in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts auf.



selbständig herrschten. In dem Vertrage, welchen der Großfürst Oleg (Helgi), der Nachfolger Rjuriks, schon von Kijev aus im Jahre 912 mit Byzanz abschloß, werden, ohne Namennennung, „erlauchte und große Fürsten, die unter seiner Hand stehen", erwähnt;[1]) desgleichen werden in Igors (Ingvars) Vertrage von 945 neben dem Großfürsten selbst auch noch einige Mitglieder seines Hauses und andere Machthaber genannt, die, obgleich dem Großfürsten untertan, trotzdem in der Gesandtschaft, welche nach Byzanz abging, ihre eigenen Vertreter haben: es mögen jene kleineren schwedischen Herren sein, die entweder vom Großfürsten selbst als seine Statthalter in verschiedenen Städten eingesetzt oder, ursprünglich selbständige Herrscher, von ihm unterworfen worden waren. Eine schwedische Fürstentochter aus Pskov war wohl auch die später so berühmte weise Olga (Helga), welche 903 dem jugendlichen Igor als Frau zugeführt wurde (Lavr. spis. 28). Eine ganz unabhängige Stellung nimmt jener Rogŭvolodŭ (Ragnvaldr) ein, der „über das Meer herübergekommen" war und sich in Polotsk festsetzte:[2]) er versagte Vladimir, dem nachmaligen Großfürsten, die Hand seiner Tochter Rognědĭ (Ragnheiðr), als er um sie warb, wie die Chronik s. a. 980 erzählt. Vladimir bezog ihn daraufhin mit Krieg, tötete ihn und seine zwei Söhne und zwang die Tochter zur Ehe. Eine ähnliche Stellung scheint Tury (Þórir) eingenommen zu haben, welchen die Chronik in demselben Zusammenhange (980) erwähnt: von ihm hat die Stadt Turovŭ ihren Namen. Später sitzt hier Vladimirs Stiefsohn Swjatopolk (s. a. 988, Lavr. spis. 118).

Diese Angaben der russischen Chronik werden auf das glücklichste durch archäologische Funde bestätigt und ergänzt. Durch sie lassen sich in Nord- und Mittelrußland eine ganze Reihe skandinavischer Ansiedlungen feststellen, wo Schweden in kompakten Massen saßen. So vor allem in Gnězdovo am Dnjepr, etwa 12 km westlich vom heutigen Smolensk, wo sich ein mächtiges Gräberfeld (ca. 3000 Hügelgräber) mit reichem schwedischen Inventar aus dem X. Jahrhundert fand.[3]) Desgleichen

---

[1]) „otŭ vsěchŭ, iže sutĭ podŭ rukoju ego, světlychŭ i velikichŭ knjazĭ", Lětopisĭ po Lavrentjevskomu spisku, izd. 3 Archeografič. komm. 1897 p. 32.

[2]) „Bě bo Rogŭvolodŭ prišelŭ izŭ zamorĭja, imjaše vlastĭ svoju v Polotĭskě", Lavr. spis. 74, vgl. auch s. a. 1128 p. 284 s.

[3]) Untersucht von Sizov, Sergěev, Abramov. S. in den von der russ. Archäologischen Kommission herausgegebenen Materialy po archeol. Rossii

im Gouv. Jaroslav beim Dorfe Michailovskoe eine Nekropole von etwa 200 Hügelgräbern, durchweg skandinavischen Ursprungs, aus dem X. Jahrhundert (untersucht 1896—98 von Tichomirov und Gorodtsov, 1913 von Arne, vgl. Fornvännen 1918, 31—47). Weiterhin in demselben Gouvernement bei Boljšoe Timirjóvo an 1000 tumuli, ebenfalls rein skandinavisch (untersucht 1887 und 1900 von Tichomirov). In Alt-Ladoga (Staraja Ladoga, dem Aldeigjuborg der isländischen sǫgur) fanden sich in einer Tiefe von 3—5 Meter die Reste einer schwedischen Ansiedlung:[1]) hier soll ja nach der Chronik der erste Sitz Rjuriks gewesen sein. Südöstlich von Ladoga hat 1878—84 General Brandenburg im Bereiche der Flüsse Sjasj, Paša, Voronega und Ojat über 100 skandinavische Grabhügel untersucht; nach Ausweis der hierbei gefundenen Münzen gehören sie alle in das X. und XI. Jahrhundert.[2])

Viele skandinavische Gräber fanden sich ferner in der Nachbarschaft der Städte Rostov (Gouv. Jaroslav), Murom, Suzdalj, Perejaslavlj (Gouv. Vladimir), Einzelgräber in Bělimer (Gouv. Kazan) in der Nähe des alten Bolgar; in Černigov, Kijev u. a. m.[3]) Nehmen wir die sehr zahlreichen Einzelfunde schwedischer Objekte (Schwerter, Fibeln u. dgl.), die über das ganze nördliche und mittlere Rußland zerstreut sind, hinzu, so erkennen wir den Umfang der skandinavischen Einwanderung: wir erhalten den Eindruck, daß im IX. und X. Jahrhundert, besonders in letzterem, das ganze Gebiet vom Finnischen Meerbusen bis zur Steppe mit einem Netz skandinavischer Ansiedlungen bedeckt war, von denen

---

Nr. 28 (1902) und den Izvestija derselben Kommission, Lieferung 15 (1905); endlich Zapiski russk. archeol. obščestva VIII (1906). Im Beginn des XI. Jh. scheint die Ansiedlung aufgegeben worden zu sein; sie wurde an die Stelle des heutigen Smolensk verlegt.

[1]) Ausgrabungen von Rěpnikov 1911—12. Leider sind die Fundberichte noch nicht veröffentlicht. Ich habe die Funde in Petersburg gesehen und im Sommer 1913 die Fundstätte persönlich besucht.

[2]) Brandenburg, Kurgany južnago Priladožja, Materialy po archeol. Rossii Nr. 18 (1895).

[3]) Seltsamerweise sind in der Stadt Novgorod selbst bisher nur sehr wenige skandinavische Funde gemacht worden. Es ist aber zu berücksichtigen, daß hier die Kulturschicht sehr tief ist: auf der sogen. „Sophienseite“ (am linken Ufer) etwa 2—3 m, auf der gegenüberliegenden älteren „Handelsseite“ sogar bis 10 m. Systematische Grabungen sind weder hier noch dort ausgeführt worden und bei gelegentlichen Erdarbeiten im Bereiche der Stadt fehlte sachkundige Aufsicht fast gänzlich.

die staatenbildende Energie und wirtschaftliche Organisation des Landes ausging. Immer neue Scharen kamen über das Meer herüber, nachdem die ersten Ansiedler im Beginn des IX. Jahrhunderts festen Fuß gefaßt hatten, und die enge Verbindung dieser russischen Schweden mit dem skandinavischen Mutterlande setzte sich mit einigen Schwankungen bis tief in das XI. Jahrhundert fort. Befindet sich ein russischer Fürst in Not, so geht er nach Schweden, um von dort Hilfe zu holen, wie es schon Igor 941 und Vladimir 977—980 tat, der vor seinem Bruder dorthin floh, oder wie auch Jaroslav 1014 aus Schweden Zuzug holte, als er sich zum Kampfe gegen seinen Vater rüstete, und auch weiterhin mehrmals. Schwedische Fürstensöhne kommen verbannt oder freiwillig nach Rußland und leben dort jahrelang: so z. B. ein gewisser Amunder, von welchem Adam. Brem. schol. 85 berichtet, oder sein Bruder (?) Ingvarr, von dem schwedische Runeninschriften und eine isländische Saga erzählen (s. unten). Und nicht nur schwedischen Fürsten bietet Rußland Zuflucht und Hilfe; auch mit Norwegen ist die Verbindung zeitweilig sehr eng: Óláfr Tryggvason hält sich in seiner Jugend 9 Jahre lang (978—987) und später nochmals 990—991 am Hofe Vladimirs in Kijev auf, desgleichen Olaf der Heilige bei Jaroslav (1029—1030). Auch dynastische Bande knüpfen die Verbindung fester: Vladimirs Sohn Vsevolod geht c. 995 nach Schweden auf die Freite, freilich mit bösem Erfolg (s. unten). Großfürst Jaroslav heiratet 1019 Ingigerðr, die Tochter des Schwedenkönigs Olaf. Jaroslavs Tochter Elisabeth (Ellisif) wird von dem norwegischen Prinzen, späteren König Haraldr harðráði besungen, umworben, und heiratet ihn im Winter 1042—43. Obgleich nach Jaroslavs Tode die Verbindung mit dem skandinavischen Norden im allgemeinen lockerer wurde und der junge Staat sich immer mehr zu einem national-russischen (im neuen Sinne) entwickelte, so dauerten die dynastischen Beziehungen doch noch einige Zeit fort. Der Sohn Vladimir Monomachs (also Urenkel Jaroslavs), Harald (= Mstislav der russischen Quellen), heiratet am Schluß des XI. Jahrhunderts Kristin, die Tochter des Schwedenkönigs Ingi Steinkelsson (1080—1111).[1] Von ihren zwei Töchtern, also

[1] Die Doppelnamigkeit der russischen Fürsten wird zwar nicht häufig, aber doch mehrfach bezeugt. So nennt die Hskr. II, 182 einen Sohn Jaroslavs Holti inn frœkni, den die russische Chronik nicht kennt: wir müssen ihn unter den 6 Söhnen dieses Großfürsten, aber unter einem russischen Namen suchen.

russischen Prinzessinnen, wurde die ältere, Málmfríðr, c. 1116 die Gemahlin des norwegischen Königs Sigurðr Jórsalafari († 1130), während die jüngere, Ingibjǫrg, den dänischen Prinzen Knútr lávarðr heiratete (Hskr. III, 290) und durch ihn die Mutter Woldemars des Großen († 1182) wurde. Eine ihrer Töchter, Katharina, wird nach Rußland verheiratet (gipt í Austrveg), aber mit wem, wissen wir nicht (cf. Knýtlingasaga c. 93, Fms. XI, 335). Woldemar der Große endlich heiratet Sophie, die Tochter des Volodarj Glěbovič aus der Polotsker Linie des Hauses Rjurik.

Damit reißt der Faden ab und 1164 tritt Rußland zum ersten Male Schweden feindlich gegenüber.[1])

Somit umfaßt die „warjagische" Periode der russischen Geschichte etwa $3^1/_2$ Jahrhunderte, vom Beginn des IX. bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts. Sie bietet das Bild enger Beziehungen zum skandinavischen Norden, speziell zu Schweden, welche völkisch im X. Jahrhundert, politisch-dynastisch in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts (unter Jaroslav 1015—1054) ihren Höhepunkt erreichen, um dann schnell abzuflauen, da der Zuzug neuer schwedischer Scharen aus verschiedenen Gründen so gut wie ganz aufhörte. Die sozialpolitischen Verhältnisse Schwedens hatten sich in einer Richtung konsolidiert, die der Auswanderung nach Osten nicht mehr günstig war. Auch die russische Politik hatte inzwischen eine andere Orientierung erhalten und die hier herrschende Oberschicht war vollständig slavisiert.

Die Frage, die sich uns nun stellt, ist die: wie hat das altschwedische und vor allem das altisländische Schrifttum auf

Jaroslav selbst hieß mit „christlichem" Namen Jurij (Georg), daher das von ihm begründete oder befestigte Dorpat Jurjev heißt, während die Stadt Jaroslavlj nach seinen „russischen" Namen benannt worden ist. Noch einige Beispiele ließen sich nennen. In unserem Falle wird die Identität Harald-Mstislav dadurch gewährleistet, daß auch nach der russischen Chronik (Novgoroder Fassung) s. a. 1122 Mstislavs Gemahlin tatsächlich Christine hieß: „prestavisja Mstislavlja [žena] Chrĭstina".

[1]) Die Züge der Skandinaven nach dem sagenberühmten Bjarmaland (nordöstliches Rußland), das damals noch nicht zum russischen Staate gehörte, dauern noch etwa ein halbes Jahrhundert an. Der letzte bezeugte ist der von Norwegern (u. a. Andres Skjaldarband) um 1220 unternommene. Einer der Teilnehmer, Ǫgmundr af Spánheimi, reiste von dort über Suðrdalaríki Suzdal) und Hólmgarðr nach Jerusalem (Hákonarsaga Hákonarsonar c. 75, Konungasǫgur ed. Unger p. 285).



die Ereignisse im fernen Osten reagiert, auf welchem Wege ist die Kunde von ihnen nach Island gedrungen, und wie sind die Berichte, die wir darüber in den sǫgur finden, kritisch zu bewerten?

Eine systematische eingehende Durchforschung des gesamten in Betracht kommenden Materials ist bisher noch nicht durchgeführt worden. Ganz abgesehen von den tiefer greifenden Fragen über die Einwirkung des schwedischen Elements auf das altrussische Recht, die russische Heldensage und Dichtung, deren Erforschung sich erst in den Anfängen befindet (vgl. die Arbeiten von Goetz 1910—13, Beckman 1912, Rożniecki 1914 u. a.), weist auch die Untersuchung des im engeren Sinne historischen Materials und der sozialpolitischen Verhältnisse, d. h. des Rahmens, in welchem diese Einwirkung sich geltend machte, fühlbare Lücken auf. In Rußland wurde der Blick der Gelehrten, nach gutem Anfang, jahrzehntelang durch eine eng nationalistische Einstellung (die „Warangomachie", wie sie Kunik nannte) getrübt, und denjenigen Forschern, welche sich entschieden auf die Seite der „normannischen Theorie" stellten (Karamsin, Pogodin, Kunik), fehlte die selbständige Kenntnis des einschlägigen skandinavischen Materials: sie nahmen es aus zweiter und dritter Hand. So auch Vasiljevskij, dessen Stellung schwankend, zum Schluß antinormannistisch war, der aber doch tiefer als die anderen in die nordischen Quellen einzudringen wußte. Den westeuropäischen Forschern andrerseits fehlte es an intensiverem Interesse für speziellere örtliche Fragen, und auch sie kannten das russische Material meist nur durch Vermittlung anderer. Es ist hier nicht der Ort, auf die Geschichte der Erforschung unserer Frage einzugehen. Bemerkt sei nur, daß das Beste, was bisher auf diesem Gebiete geleistet worden, unzweifelhaft noch immer W. Thomsens bekanntes Buch über die Begründung des russischen Staates ist,[1]) ein Werk, dem auch die russische Literatur nichts Gleichwertiges zur Seite zu stellen hat. Es zieht die russischen Quellen mit voller Sachkenntnis heran, doch ist der Blick des Verfassers ausschließlich auf die im Titel bezeichnete Frage, die Gründung

[1]) Zuerst englisch, in Form von 3 Vorträgen (Oxford) 1877 erschienen, darauf in deutscher Bearbeitung Gotha 1879, schwedisch Stockholm 1882, russisch Moskau 1891, und schließlich in der Muttersprache des Verfassers, in seinen Samlede Afhandlinger I (Kopenh. 1919), in endgültiger Fassung, mannigfach verbessert und ergänzt.



des russischen Reiches, eingestellt, und diese Linie wird denn auch mit der dem Verfasser eigenen Klarheit eingehalten. Alles, was nicht strikt dazu gehört, wird beiseite geschoben, die Archäologie kommt so gut wie gar nicht zu Worte, und die Frage, die uns hier speziell interessiert, wird kaum berührt.

Einige Jahre vor Beginn des Weltkrieges leitete endlich die russische Akademie der Wissenschaften eine systematische Durchforschung des Gesamtmaterials in die Wege. Die wichtigsten Vorarbeiten dazu waren schon abgeschlossen, ja, es war bereits mit der Drucklegung einer Sammlung von Runeninschriften, die alle auf Rußland und den Orient bezüglichen Inschriften umfassen sollte, begonnen worden, — da brach der Krieg aus, und diese, wie so manche anderen wissenschaftlichen Unternehmungen mußten aufgegeben werden. Es ist zu hoffen, daß der groß angelegte Plan nun doch bald ausgeführt wird.

So stehen wir einstweilen noch vor einer Reihe offener Fragen, und es ist die Aufgabe dieser Zeilen, einige derselben, so weit es augenblicklich möglich, aufzuklären.

Die russische Chronik selbst ist in bezug auf die Warjager höchst einsilbig. Nachdem sie über das Wichtigste — die Berufung der drei fürstlichen Brüder, die Konsolidierung des Reiches unter Oleg und Igor, sowie die Übertragung des politischen Schwerpunkts von Novgorod nach Kijev, in der Form, wie sie die mündliche Überlieferung geschaffen, berichtet hat, erwähnt sie der Warjager nur noch beiläufig, wo es unbedingt notwendig ist. Unzweifelhaft liegt hier eine bewußt warjagerfeindliche Tendenz vor, die aus der Entstehungsgeschichte der Chronik leicht verständlich ist: ihre Verfasser sind ausschließlich Mönche griechischen Glaubens, in Bildung und Weltauffassung von Byzanz abhängig und daher den katholischen Schweden nicht wohl gesinnt. War auch der Gegensatz der beiden Kirchen damals noch nicht so schroff wie später, so machte er sich doch sicher im Leben und Treiben der Zeit scharf genug fühlbar.[1]) So kommt es, daß wir von den Skandinaven in Rußland so gut wie nichts erfahren. Weder von Olaf Tryggvason noch von Olaf dem Heiligen, weder von Eymund noch von dem im Norden so

---

[1]) In Kijev bestand schon vor Annahme des Christentums durch Vladimir (988) eine warjagische Kirche, weil viele Warjager dort Christen waren: „mnozi bo běša varjazi chrestejani", Lavr. spis. s. a. 945 p. 53. Auch von 2 warjagischen Märtyrern berichtet die Chronik ibid. p. 80 s.



hochberühmten Ingvar ist die Rede, obwohl den Annalisten wohl schwerlich die Kunde von ihnen abging; spielten sie doch manchmal eine nicht unwichtige Rolle in den Kämpfen der Zeit. Bei dem Bericht über die Grundlegung des Staates waren die Warjager nicht zu umgehen, da ihnen hier die Hauptrolle zufällt, und die ursprüngliche Bedeutung des Namens Rusj schimmert in diesem Jahrhundert überall noch durch: es sind die ersten schwedischen Ankömmlinge, die sich im Süden festsetzen, den Zugang zum Schwarzen Meere beherrschen, dadurch zu Begründern des neuen Staates werden und sich bald der einheimischen Bevölkerung assimilieren. Doch bereits seit Igor (912—945) beginnt die Bedeutung des Namens zu verblassen, die Fürsten werden nicht mehr als fremdländische Herren, sondern als einheimisch-nationale aufgefaßt und ihnen und ihren Mannen treten die Warjager als Fremde gegenüber: dies sind die späteren Nachzügler, die in den Dienst der werdenden staatlichen Organisation treten,[1]) privilegierte Kaufleute, die als stammverwandte besondere Begünstigungen genossen, und Söldlinge der russischen Fürsten. Der Chronist interessiert sich nur für die Rusj, nicht aber für die Warjager, die keine selbständige Rolle mehr spielen. Sie scheinen in Rußland bei der Bevölkerung auch wenig beliebt gewesen zu sein (s. unten). Die Fürsten schicken nach ihnen über das Meer nur, wenn sie sie nötig haben (s. oben S. 155). Zum letzten Male werden warjagische Soldtruppen im Jahre 1043 erwähnt. Aber kein Name wird genannt — mit einer einzigen Ausnahme: als Jaroslav a. 1024 im Kampfe mit seinem Bruder Mstislav wieder einmal in Schweden Hilfstruppen anwerben läßt, da kommt zu ihm ein gewisser Hákon (Jakunŭ s varjagy Lavr. spis. 144): er war ein schöner Mann und trug eine golddurchwirkte Schärpe, bemerkt der Chronist, wohl auf Grund einer älteren Notiz, die den Eindruck wiedergibt, welchen der reiche Schwedenfürst auf die Zeitgenossen in Rußland gemacht hatte.[2])

---

[1]) Bereits W. Thomsen hat in der Deutung des terminus varjag (wæring) das Richtige getroffen, und seine Deutung ist durch Šachmatovs eingehende Analyse der russischen Chronik, unabhängig von Thomsen, in der Hauptsache bestätigt worden. Vgl. Thomsen op. cit. p. 363 ss. und die in demselben Bande wiedergegebenen Bemærkninger om Varægerspörsmålet p. 429 ss. — Šachmatov, Razyskanija o drevnich russkich lětopisnych svodach p. 325 ss. et passim.

[2]) I bě Jakunŭ sĭ lěpŭ [i] luda bě u nego zolotomŭ istŭkana, Lavr. spis. s. a. 1024 p. 144.

Doch gerade über diesen Hákon erfahren wir aus skandinavischen Quellen nichts; er scheint ein Verwandter des schwedischen Königshauses gewesen zu sein. Die Helden dagegen, die das nordische Schrifttum kennt, werden wiederum von der russischen Chronik nicht genannt. Sie hält es nicht einmal für nötig, zu erwähnen, daß Jaroslavs Gattin die schwedische Königstochter Ingigerðr war. Sie wurde in Rußland Anna genannt und die Chronik notiert nur ihren Tod s. a. 1050: prestavisja žena Jaroslavlja knjagyni (Lavr. spis. 152), so, wie ja auch von Harald-Mstislavs Gattin, der Schwedin Christine, nur das Ableben angemerkt wird (s. oben S. 156 not.).

Kurz, es sind bloß abrupte, wahrscheinlich absichtlich kurz gehaltene Notizen, die in keinem einzigen Detail mit dem Bericht der skandinavischen Quellen zusammentreffen. In zwei Punkten nur scheinen letztere die russische Tradition zu ergänzen. Der eine bezieht sich auf einen Sohn Vladimirs des Heiligen, Vsevolod: er wird s. a. 980 als Sohn der Rognědĭ (s. oben S. 153) genannt, darauf noch einmal 988 als einer der 12 Söhne des Großfürsten, verschwindet dann aber ganz spurlos aus der Chronik, obgleich er von seinem Vater die Stadt Vladimir (Volynskij) zu Lehen erhalten hatte, also doch wohl nicht als Kind starb. Seines Todes wird jedoch weiterhin nicht Erwähnung getan, was der Gewohnheit des Chronisten durchaus nicht entspricht. Er wußte wohl nicht, wie und wo er gestorben war. Diese Lücke nun wird von der Saga ausgefüllt. Die Hskr. I, 340 (Ól. Tr. c. 43) erzählt, im Jahre 995 sei bei der schönen und reichen Sigríðr in stórráða, der geschiedenen Frau des Schwedenkönigs Eiríkr sigrsæli (c. 964—993) neben anderen Freiern auch ein konungr, sá hét Visivaldr (Vissavaldr) austan ór Garðaríki erschienen, die stolze Sigrið aber, beleidigt dadurch, daß ein kleiner Teilfürst (smákonungr) es wagte, um sie zu werben, habe ihn sowie die anderen Freier zur Strafe kurzerhand verbrannt.[1]) Wir werden

[1]) Die Geschichte erinnert an den Racheakt der russischen Großfürstin Olga, der Witwe Igors, welche den Tod ihres Gemahls an seinen Mördern, den Drevljanen, dadurch rächt, daß sie die ersten Gesandten des drevljanischen Fürsten, die für ihn um ihre Hand werben, lebendig verschütten, und die zweite Gesandtschaft in der Badestube verbrennen läßt (s. a. 945 Lavr. spis. 55 s.). Ob hier ein sagengeschichtlicher Zusammenhang besteht, ist ungewiß. Auch die Gestalt der Sigrið ist viel umstritten, vgl. L. Weibull, Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000 (Köbenh. 1911) und die sich daran schließende Kontroverse, zuletzt H. Toll, Sigrid Storråda rediviva (Hist.

diesen Visivaldr wohl mit Vladimirs Sohne Vsevolod identifizieren dürfen, obgleich die Jahreszahlen nicht gut zueinander stimmen: nach der russischen Chronik kann Vsevolod nicht vor 981, eher später, geboren sein. Ist das richtig, so muß Hskr. in diesem Punkte ungenau sein. Trotzdem liegt m. E. kein triftiger Grund vor, den Bericht der isländischen Quelle über den in Rußland so unvermittelt verschwindenden und in Schweden ebenso unvermittelt auftauchenden russischen Fürstensohn, wenigstens was die Tatsache seines Todes in diesem Lande anbetrifft, zu bezweifeln.

Der zweite Punkt, in welchem sich die beiden Quellen zu ergänzen scheinen, bezieht sich auf Jaroslav-Jarisleifr, doch ist er weniger sicher. Aus der russischen Chronik s. a. 1016 erhellt, daß dieser Großfürst gehinkt habe: er wird in einer Spottrede vor dem Kampfe „Hinkebein“ genannt.[1]) Nun erzählt der Eymundarþáttr Hringssonar, der über die russischen Dinge genauer unterrichtet ist als alle anderen, Jaroslav sei während des Krieges gegen Burisleif bei Verteidigung einer Stadt schwer am Fuße verwundet worden (var særðr á fœti mjǫk AR. II, 190). Wir hätten somit eine Erklärung für sein Hinken. Aber eine andere Fassung der Chronik weiß zu melden, Jaroslav habe von seiner Geburt an dies Gebrechen gehabt: chromŭ syj otŭ čreva matere svoeja, Pribavl. k Ipatjevsk. lětop. (Poln. sobr. II, 258 s. a. 989). So muß die Frage offen bleiben. Eher hat die Chronik recht, da die Verwundung erst nach 1016 stattgefunden haben könnte. Vielleicht ist die Notiz des þáttr ein später erfundener Zug, um das Hinken zu erklären.

Das ist Alles. Im übrigen stimmen nur die großen Linien überein, und auch die nicht immer genau. Die isländische Saga arbeitet mit anderem Material und hat andere Interessen: im Gegensatz zur russischen Chronik interessieren sie eben nur die Warjager, nicht die Rusĭ.

Tidskr. 1921), C. M. Fürst, När de döda vittna und Fornvännen 1922 p. 37; N. Beckmann ibid. 1921 p. 25. In der späteren Fassung der Ól. s. Tryggv. c. 40 (Flat. I, 68) ist Sigrið noch unverehelicht, Vissivaldr wird unter den Verbrannten nicht genannt, wohl aber der Norweger Haraldr grenski (der Vater Olafs des Heiligen) „und andere Könige, die um sie geworben hatten“.

[1]) „Čto pridoste s chromĭtsemĭ simĭ?“ ruft der feindliche Anführer von jenseits des Flusses den Leuten des Jaroslav, den Novgorodern zu, Lavr. spis. 138.

Wenden wir uns nun den nordischen Quellen zu, so werden wir scharf zwischen Schweden und Island zu unterscheiden haben; Norwegen und Dänemark bleiben ganz beiseite.

Daß man in Schweden, besonders in den Gebieten um den Mälarsee, im X.—XI. Jahrhundert manches über russische Verhältnisse gewußt hat, ist sicher; auch daß sich Erinnerungen daran längere Zeit dort gehalten haben, ist wahrscheinlich: die Verbindung mit dem Osten war ja, wie wir sahen, zu fest und zu dauernd, und zu viele schwedische Krieger und Kaufleute waren drüben gewesen und mit Ruhm und Reichtümern beladen heimgekehrt, als daß diese Verhältnisse sobald der Vergessenheit anheimfallen konnten. Doch das Versagen des schwedischen gelehrten Schrifttums hinsichtlich dieser Periode erklärt den völligen Ausfall irgendwelcher historiographischen Spuren dieser Beziehungen und der an sie sich knüpfenden Überlieferung.

Diese Lücke wird nun freilich teilweise ausgefüllt durch die unmittelbaren Zeugen jener Zeit, durch schwedische Runeninschriften, deren wir ja aus dem X.—XII. Jahrhundert eine beträchtliche Menge (über 2000) besitzen; doch eben, wie gesagt, nur teilweise und höchst einseitig, wie sich zeigen wird.

Von diesen Inschriften beziehen sich nur 82 auf den Osten im allgemeinen. Lassen wir 9 Inschriften, die die baltischen Länder (Finland, Estland, Lifland, Kurland) nennen, als nicht hierher gehörig beiseite, so bleiben 73 übrig, die sich auf Rußland und die nur über dieses Land zu erreichenden Gebiete (Griechenland, Italien, die Walachei, das Sarazenenland, auch Palästina, vgl. die Inschrift von Stäket Uppl.[1]) beziehen. Alle diese Länder umfaßt der allgemeine Ausdruck austr (18 mal), í austrvegi (3 mal), austarla (3 mal). Zu dieser Gruppe gehört die älteste der hier in Betracht kommenden Inschriften, der sog. Kälvesten aus Västra Stenby, Östergotl.: „Stigur errichtete dieses Denkmal zur Erinnerung an Øywind, seinen Sohn. Er fiel im Osten“ (s. jetzt Sveriges Runinskrifter II, Östergötlands runinskrifter, gransk. och tolk. av Erik Brate, Stockholm 1911, No. 8, p. 5 s.). Sowohl die Form der Runen, als auch ihre schlichte Anordnung auf dem Steine weisen auf höheres Alter, als die

---

[1]) Der erste Skandinave, der das Mittelmeer über Gibraltar (Nǫrvasund) erreichte, war ein gewisser Skopti a. 1102, cf. Hskr. III, 259. Daß der Weg nach Jerusalem über Rußland ging, bezeugt ausdrücklich die Gutasaga p. 66.

meisten schwedischen Inschriften mit jüngeren Runen. Die Inschrift fällt jedenfalls noch in das X. Jahrhundert, vielleicht sogar in die erste Hälfte desselben.[1]) Es ist möglich, daß sie sich auf einen der Warjager bezieht, welche 941 vom Großfürsten Igor angeworben worden waren. Alle übrigen Inschriften dieser Art fallen in das XI. Jahrhundert, teilweise an dessen Schluß bis c. 1100 (Norby Uppl., Södertelge Söd.).

Eine zweite, größere Gruppe von Inschriften (26 an der Zahl) erwähnt Fahrten zu den Griechen, nach Griechenland, d. h. Byzanz: til Gríka, utí Grikum, bzw. Gírka, Gírkium, Giríka u. ä.; á Griklandi, grikfari. Auch sie gehören alle dem XI. Jahrhundert an und laufen bis um 1100 (Ed kyrkogård Uppl., Uppsala). Wir werden sie im allgemeinen auf Männer beziehen dürfen, welche über Rußland nach Griechenland gingen und hier dem byzantinischen Varangerkorps angehörten, wie jener Ragnvaldr, von welchem es Ed kyrkostig Uppl. (c. 1075) ausdrücklich heißt, er sei in Griechenland Anführer einer Heeresabteilung gewesen: *rahnualtr huaragriklanti uas lisforunki* (Friesen, Uppl. runstenar 57). Ebenso ist die dreimalige Erwähnung des Langobardenlandes zu deuten: die Inschriften von Fitja Uppl., Julefors (Djulefors) Söd. und Täby Uppl. beziehen sich auf Männer, die im Dienste des griechischen Kaisers in Italien gefallen sind.[2]) Sie gehören alle der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts an.

Mitglied des Varangerkorps, endlich, war vielleicht auch jener Gotländer Róþfós, welchen laut Sjonhem Gotl. c. 1100 (Noreen Aschw. Gr. 495) „Walachen hinterlistig erschlugen" (*han siku blakumen i utfaru*).

Nur in 5 Inschriften wird Rußland oder eine russische Örtlichkeit direkt erwähnt.

Die älteste davon, in Pilgårds auf Gotland gefunden, gehört wahrscheinlich noch an den Schluß des X. Jahrhunderts. Leider ist sie nachlässig, nicht tief geritzt, stark verwittert und daher außerordentlich schwer zu entziffern. Ohne auf die Schwierig-

[1]) Noreen, Aschw. Gr. 489 setzt sie um 900 an, was doch wohl zu früh sein dürfte.

[2]) Gemeint ist nicht die norditalienische Lombardei, sondern Süditalien, Apulien und Kalabrien, das unter Byzanz lag. Cf. Cedren. II, 514. 525. Die Inschriften von Fitja und Täby betreffen übrigens eine und dieselbe Person, Holmi, den Sohn der Guþlog.

keiten der Lesung einzugehen,[1]) bemerke ich bloß, daß hier von Männern die Rede ist, die weit bis nach Aifur gekommen waren (*kuamu uitiaifur*), und in diesem Aifur haben wir die Stromschnelle im Dnepr, südlich von Jekaterinoslav, zu erkennen, welche Const. Porphyr. de adm. imp. c. 9 „*ῥωσιστὶ μὲν Ἀειφόρ, σκλαβηνιστὶ δὲ Νεασήτ*" nennt[2]): es ist der Porog, welcher auch heute noch Nenasytets heißt. Wir haben es hier mit Gotländern zu tun, die den „großen Weg zu den Griechen" gegangen waren, vielleicht als Krieger, aber eher wohl als Kaufleute.

Zwei weitere Steine nennen zweifellos Rußland selbst. Der erste, Turinge Söd., aus der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts, berichtet von einem Þórstein: er fiel im Kampfe als Heerführer östlich in Rußland (*han fial i urustu austr i karþum lisfuruki*) —, also ein richtiger Warjager, Anführer eines Hilfskorps im Dienste eines russischen Fürsten, wie sie die russische Chronik kennt.[3])

Weniger charakteristisch ist die zweite Inschrift, Veda Uppl. (Schluß des XI. Jahrhunderts), doch mit derselben geographischen Formel: ein Ærinmund (oder Þorstein, es bleibt unklar, ob sich das Verbum auf Vater oder Sohn bezieht) hat sich die Mittel zum Ankauf seines Gehöfts in Rußland als Kaufmann oder als Söldling erworben: *aflaþi austr i karþum.*[4])

In beiden Fällen haben wir hier dieselbe geographische Bezeichnung vor uns, die später in den sǫgur als Garðar auftritt.

Endlich wird auch Novgorod (Hólmgarðr) 2 mal genannt. Die auf einen großen Granitblock geritzte Inschrift von Esta Söd. (Ende des XI. Jahrhunderts?) berichtet von einem Sigviðr,

---

[1]) Über die Lesung s. vor allem Pipping, Nordiska Studier tillegnade A. Noreen (Upps. 1904) p. 175—182, wo auch eine photographische Aufnahme. Der Stein befindet sich jetzt im Museum von Wisby, wo ich ihn Juli 1911 untersucht habe. Über die Deutung s. meinen Aufsatz Dneprovskij porog v runičeskoj nadpisi (Sbornik v čestj gr. A. Bobrinskago, Petersb. 1911). Vgl. jetzt auch T. Arne, Det stora Svitjod 1917 p. 39 s.

[2]) Die Lesung *Ἀειφόρ*, nicht *Ἀειφάρ*, wie man früher las, ist nach den Pariser Handschriften endgültig festgelegt durch C. G. Corbet, s. V. Thomsen l. c. p. 292 not. Dadurch wird auch die runische Lesung gestützt.

[3]) Die Inschrift s. Brate, Rv. 148, Noreen, Aschw. Gr. 499 s., O. v. Friesen, Fornvännen 1911 p. 120.

[4]) Brate, Rv. 340 s., v. Friesen, Uppl. Runstenar (1913) 53.

er sei in Holmgard als Schiffsführer mit seiner Mannschaft gefallen: *han fial i hulmkarþi skaiþaʀ uisimiþ skibara.*[1])

Die zweite, ebenfalls auf einen Granitblock geritzte, liegt bei Sjusta(d) Uppl., gehört um das Jahr 1100 und bildet ein Mal zu Ehren eines Spialboði, welcher in Novgorod in der Olafskirche gestorben ist: *anuaʀ tauþr i hulmkarþi iolafs kiriki[u].*[2]) Daß in Novgorod eine dem heiligen Olaf geweihte schwedische Kirche bestand, ist auch aus anderen russischen und schwedischen Quellen bekannt.

Zum Schluß wären noch die 23 Inschriften zu erwähnen, welche sich auf Ingvar und seinen im Norden weitberühmten Zug über Rußland nach Serkland (s. oben S. 150) beziehen. Ingvar war ein Verwandter oder Angehöriger des altschwedischen Königshauses, kam in den 30er Jahren des XI. Jahrhunderts nach Kijev an den Hof Jaroslavs und unternahm in dessen Auftrag oder doch mit seiner Unterstützung einen Zug an die untere Wolga und nach den transkaspischen Ländern, wohl um die alten, inzwischen unterbrochenen Handelsbeziehungen (s. oben S. 151) wieder anzuknüpfen. Sowohl er, als, wie es scheint, alle seine Mannen gingen dabei in Serkland zugrunde. Über die darüber berichtende späte Yngvarssaga víðfǫrla s. weiter unten. Zeitlich ist der Zug sichergestellt durch eine Notiz der isländischen Annalen, wonach Ingvar im Jahre 1041 starb (Flat. III, 507). Hiermit sind auch die Inschriften chronologisch festgelegt; sie bilden den Ausgangspunkt für die Chronologie der jüngeren schwedischen Runeninschriften überhaupt.

Diese Ingvarsteine nun nennen Rußland überhaupt nicht, sondern begnügen sich mit der allgemeinen Bezeichnung austr, austarla, enthalten dafür aber den erwähnten wertvollen geographischen Hinweis auf Serkland.[3])

[1]) Die Lesung gebe ich nach Bautil 816, da sie hier noch verhältnismäßig gut erhalten ist. Jetzt ist sie stark verwittert, vgl. Brates handschriftliche Beschreibung im Stockholmer Museum von 1899. S. auch Brate, Rv. 162.

[2]) Noreen, Aschw. Gr. 496 s., v. Friesen Uppland II, 488. Eine Abbildung des Steines jetzt auch in v. Friesens Aufsatz in Hoops Reallexikon IV, Tafel 6 Nr. 29. Friesen meint hier p. 42, Spialboði sei gefallen bei der Verteidigung der gutnischen (schwedischen) Handelsfaktorei in Novgorod. Ich habe den Stein im Jahre 1913 untersucht.

[3]) Über Ingvar und seinen Zug s. meinen Aufsatz in Fornvännen 1910, 99—118, dazu O. v. Friesen ibid. 199—209; auch die Einleitung zu Olsens Ausgabe der Saga 1912.



In Rußland selbst ist bisher nur ein einziger schwedischer Runenstein gefunden worden, und zwar auf der Insel Berezanj vor der Mündung des Dnepr, wo die nach Griechenland reisenden Kaufleute und Krieger den letzten Halt machten, bevor sie in das Meer hinausfuhren.[1]) Auch er ist inhaltlich sehr unbedeutend: er besagt nur, daß „Grani dieses Denkmal zum Andenken an seinen Kameraden (félagi) Karl“ errichtet habe. Da die Inschrift bereits danisierte Runen zeigt, so fällt sie trotz des Fehlens jeglicher Ornamentik sicher erst in die erste Hälfte des XI. Jahrhunderts.

Somit ist die Ausbeute, die wir der gesamten Runenliteratur des Nordens entnehmen können, überaus dürftig. Keines einzigen wichtigen Ereignisses aus der russischen Geschichte wird Erwähnung getan, kein einziger Name genannt, der sich in russischen Quellen wiederfände.

Bei der Erklärung dieser Tatsache ist in Betracht zu ziehen, daß die Sitte, zu Ehren von Verstorbenen Runensteine — sei es auf ihrem Grabe, sei es als Kenotaphion — zu errichten, im X. Jahrhundert in Schweden nur ganz vereinzelt auftritt und erst mit dem Beginn des XI. Jahrhunderts nach dänischem Vorbild stärker einsetzt, womit, wie O. v. Friesen gezeigt hat, auch eine Umformung einiger Runenzeichen nach dänischem Muster Hand in Hand geht. Tatsächlich gehören ja auch alle auf Rußland bezüglichen Inschriften mit einer einzigen Ausnahme (Kälvesten, s. oben S. 162) in das XI. Jahrhundert, d. h. in die spätere Warjagerperiode. Die bedeutsame ältere Zeit mußte leer ausgehen. So erklärt sich auch das Fehlen einer größeren Anzahl von Runeninschriften in Rußland selbst. Es waren eben zumeist nur flüchtige Scharen von Schweden — Kaufleute und Söldlinge —, die in dieser Zeit kamen und gingen, nicht wie die Rusj im Lande hafteten. Nur in großen Zentren, wie Novgorod und Kijev saßen sie noch kompakter beieinander. Dazu kommt nun noch der Umstand, daß es im weitaus größten Teile des Landes an geeignetem Steinmaterial für solche Inschriften mangelte. Dort, wo solches Material vorhanden war, kam es

[1]) Der Stein wurde von dem jüngst verstorbenen Prof. von Stern (Halle) im Jahre 1906 in einem spät mittelalterlichen Grabe, nicht in situ, gefunden und von mir in den Izv. Archeol. komm. 23 (1907) herausgegeben. Einen Auszug aus meinem Aufsatz darüber (mit Abbildung) s. T. Arne, Fornvännen 1914, 44—48.



gelegentlich auch zur Errichtung von Runensteinen, wie die Inschrift von Berezanj, auf örtlichem Sandstein geritzt, beweist. Doch das sind eben Ausnahmen. Im allgemeinen darf uns das Fehlen von Runensteinen in Rußland nicht Wunder nehmen.[1])

Wir kommen nun zu den wichtigsten, d. h. literarischen nordischen Quellen, die bekanntlich fast ausschließlich nach Island gehören. Wir können uns im Folgenden auf die historischen sǫgnr beschränken und die lygisǫgur im weiteren Sinne ganz beiseite lassen, da sie späteren Ursprungs sind und ihre historisch-geographischen Kenntnisse, soweit sie die warjagische Periode betreffen, ausschließlich aus den ersteren schöpfen. Die fornaldarsǫgur, welche bekanntlich teilweise auf älteren Traditionen beruhen, müssen hier ebenfalls beiseite bleiben.

Überschauen wir das ganze Material mit einem raschen Blick, so wird uns auch hier die Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit des positiven Wissens über Rußland auffallen, und einiges muß uns stutzig machen.

Daß man in Schweden im IX.—XI. Jahrhundert über Rußland und die russischen Verhältnisse im allgemeinen gut unterrichtet war, unterliegt, wie bereits erwähnt, keinem Zweifel. Wir sahen ja, wie eng die Beziehungen zwischen den beiden Ländern in dieser Zeit waren; und das wußte man auch auf Island. Nicht umsonst wird von Snorri Hskr. I, 9 Rußland Svíþjóð hin mikla — „Großschweden" — genannt. Ist dieser Ausdruck auch dem mittelalterlichen Scythia magna nachgebildet, so denkt der gelehrte Verfasser doch dabei vielleicht auch an das antike Magna Graecia, und der sonderbaren Bezeichnung liegt wohl die Erinnerung an die hervorragende Rolle der Schweden in Osteuropa und an ihre massenhafte Einwanderung dorthin zugrunde, ganz abgesehen von den weiteren phantastischen Konstruktionen Snorris über die Herkunft der Asen aus jenen Gegenden, — Konstruktionen, die auf anderer Basis

[1]) Unklar bleibt einstweilen der Bericht Ibn Fadhlans, nach welchem die „Russen" an der Wolga, nach Verbrennung der Leiche eines ihrer Vornehmen, über der Brandstätte einen runden Hügel aufgeschüttet und darauf einen großen Holzbalken errichtet hätten, auf dem der Name des Toten und des Königs der Russen eingeschnitten gewesen sei. Das sieht wie ein Notbehelf für den fehlenden Stein aus. Aber Ibn Fadhlans Beobachtung fällt in die Jahre 921—922, als die Sitte in Schweden noch nicht verbreitet war. Auch wäre die Hinzufügung des Königsnamens für Schweden etwas ganz Unerhörtes.

beruhen (cf. A. Heusler, Die gelehrte Urgeschichte im aisl. Schrifttum 1908 u. a.). Doch von dem, was man in Schweden über Rußland wußte, scheint Island nichts zugute gekommen zu sein. Was die Saga über Land und Leute, über all das Fremdartige, was den Skandinaven dort auffallen mußte, zu berichten hat, ist, wie gesagt, überaus dürftig. Kaum daß einmal ein fremdes Wort genannt wird, wie jenes Jómáli, das in der Ól. s. helga (Hskr. II, 294) den Gott der Biarmier bezeichnet: i garðinum stendr goð Bjarma, er heitir Jómáli. Der Name erscheint hier also als nom. propr., während es im Finnischen Appellativum ist und „Gott“ überhaupt bedeutet. Bei dieser Gelegenheit wird auch das Standbild des Gottes genau beschrieben, wie überhaupt der ganze Bericht — der sich auf den Zug des þórir hundr und der Brüder Karli und Gunnstein im Auftrage des heiligen Olaf a. 1026 bezieht — zu den lebendigsten Schilderungen nordischer Kauf- und Raubzüge in Osteuropa gehört. Doch derartige Szenen sind seltene Ausnahmen.[1]) Im allgemeinen sind die sagnamenn für geographische, ethnographische oder gar sprachliche Details nicht oder doch nur sehr selten zu haben. Das Interesse für diese Dinge erwacht erst später, unter gelehrtem Einfluß. So notiert Snorri (Hskr. I, 10), in Rußland (Großschweden) seien margs konar þjóðir ok margar tungur. In der c. 1261 entstandenen Knýtlingasaga heißt es von einem gewissen Víðgautr, er habe viele Sprachen gekonnt (Fms. XI, 326). Ganz vereinzelt findet sich in der Mrksk. die Notiz, Sigurðr Jórsalafari habe in Byzanz mit dem griechischen Kaiser Kirjalax (*κῦρ Ἀλέξιος*) in griechischer Sprache geredet: „siþan talaþi hann ørendi a gricsco oc þaccaþi keisara með fogrom orþom sina storlyndi“ (Mrksk. ed. Unger p. 164). Daß es auch eine russische Sprache gebe, erfahren wir erst aus der späten (Anfang XIV. Jahrhunderts) und märchenhaften Yngvarssaga víðfǫrla: die Königin Silkisif, in deren Land der Held kommt „kunni at tala romuersku, þyversku, donsku oc girszsku ok margar adrar, er gengu um austurveg“ (ed. Olson p. 15). Jólfr aus Heliopolis sagt zu Ingvar: „nockur ord a girdzsku“ und Ingvar versteht sie (p. 17). Bevor sein Sohn Svein zu Silkisif reist, lernt er „margar tungr at tala, þær er menn uissu um

---

[1]) Die Beschreibung von Jarisleifs Halle Mrksk. 1 ist sicher späte Erfindung.

austurueg ganga" (p. 32). Bischof Hróðgeirr in Sveins Gefolge erklärt der Silkisif die christliche Lehre, aber mit Hilfe eines Dolmetschers, denn er „kunne eij þä tungu ad mæla, er hun mællti" (p. 43).

Alle diese Züge hat der geistliche Verfasser, der für solche Dinge augenscheinlich besonderes Interesse hegte, in seine Erzählung hineinkombiniert; und sie sind denn auch gar nicht stilgerecht. In der echten alten Saga bewegen sich die Helden im fremden Lande, wie bei sich zu Hause, verkehren mit den Eingeborenen ohne Schwierigkeit, es wird von Gesprächen mit ihnen berichtet, ohne daß der Erzähler je danach fragte, in welcher Sprache sie sie hätten führen können. In unserem Falle, d. h. in bezug auf Rußland, ist freilich zu bemerken, daß den angereisten Skandinaven ihre Unkenntnis der Landessprache auch tatsächlich wohl keine großen Schwierigkeiten bereitete, da sie wenigstens in den großen Zentren und auf den Wegen, die sie begingen, in jener Zeit überall Leute vorfanden, die schwedisch reden konnten. Am Hofe Jaroslavs ist auch noch sicherlich schwedisch geredet worden: die Großfürstin Ingigerðr war dort höchst tonangebend, wenn wir dem Eymundarþáttr und sonstigen Zeugnissen Glauben schenken dürfen. Und der verliebte Haraldr harðráði wird seine 16 Liebeslieder zu Ehren der schönen Prinzessin Ellisif, der Tochter Jaroslavs, auch nicht gedichtet haben, um von der Geliebten nicht verstanden zu werden (Mrksk. 15 s., Hskr. III, 97). Nach Thietmar von Merseburg bestand die Bevölkerung von Kijev (Kitava) zu jener Zeit maxime ex velocibus Danis.[1]) Großfürst Vladimir Monomach hinterließ bei seinem Tode (1125) eine „Belehrung" (Poučenie) für seine Söhne, worin er u. a. sagt, sein Vater Vsevolod (Jaroslavs und der Ingigerð Sohn) habe 5 Sprachen beherrscht. Schon Karamsin hat wohl mit Recht erkannt, daß eine dieser Sprachen die schwedische gewesen sein werde. Die russische Chronik schweigt natürlich von dem allen.

Schlecht orientiert zeigen sich die sǫgur auch in geographischen Dingen. Nur wenige wichtige Städte werden genannt: Hólmgarðr, Kœnugarðr (Kijev), Aldeigjuborg (Ladoga), Palteskja

[1]) MGH. Script. III, 871. Die „Dänen" sind hier als Gesamtbezeichnung für Skandinaven überhaupt aufzufassen, wie häufig in Westeuropa. Vgl. übrigens auch die oben angezogene Stelle aus der Yngv. s. víðf. p. 15, wo ja dänisch auch für skandinavisch steht.



(Polotsk), Móramar (Murom), Rostofa (Rostov), Surdalar (Suzdalj), die unverständlichen Gaðar und Syrnes (Hauksbók 155), das unklare Drafn (Kristnis. 13 Hksb. 144) bei Polotsk,[1]) wo Þorvaldr Kodransson bestattet liegt. Von Flüssen werden genannt Duna (die westliche Düna), Vína (die nördliche Düna), Nepr (Dnepr), ein unverständlicher Fluß Nýja (Hksb. 150, Neva?), Olkoga (ibid., der finnische Name des Volchov Olhava) und Kuma. Doch auch diese Namen finden sich zumeist nicht in Sagen, sondern in späteren gelehrten Werken (vor allem in Heimslýsing ok Helgifrœði in der Hauksbók). In den allermeisten Fällen begnügt sich die Saga mit einer ganz winzigen Auswahl von Namen. Nepr erscheint nur ein einziges Mal, und zwar in der Kristnisaga 13 (Hksb. 144),[2]) und die Wolga wird überhaupt nicht erwähnt.

Doch das Alles liegt in der Art der Sagaerzählung überhaupt begründet. Weit auffallender ist, daß nach den sǫgur das ganze politische Leben Rußlands sich in Novgorod (Hólmgarðr) konzentriert: es wird überall und immer als Hauptstadt des Reiches aufgefaßt, wohingegen Kijev (Kœnugarðr) ganz in den Schatten tritt, es wird nur äußerst selten als russisches Teilfürstentum genannt.[3]) An einer einzigen Stelle scheint sich, soweit ich sehe, eine blasse Erinnerung an die Vorherrschaft Kijevs erhalten zu haben: sie findet sich in der Genealogie des Haukr Erlendsson und seiner Gattin in der Hauksbók 504 (Tillæg XI), wo es heißt: „Japhet bijgde austur Rucia, þar sem heitir Kiænugarður". Aber die Stelle ist späten (erste Hälfte des XIV. Jahrhunderts) und gelehrten Ursprungs, wie schon die Bezeichnung Rucia beweist, und steht außerhalb des Sagabereiches. Tatsächlich ist Kijev so gut wie vergessen. Hauptstadt des Reiches ist, wie gesagt,

---

[1]) Heinzel, WSB. 114, p. 478 versteht darunter russ. derevnja „Dorf".

[2]) Danparstaðir, die Stadt am Danpr oder des Danpr (so Heinzel, WSB. 114 p. 475) entstammt einer anderen Schicht, worauf schon der Name weist (Herv. s. c. 10 R., ed. Bugge p. 345): zugrunde liegt die ältere Form Danaper (Danapris), nicht Dnepr.

[3]) Im Eymundarþáttr Hringssonar wird es an einer Stelle (AR. II, 179) freilich als bezt ríki í ǫllu Garðaríki bezeichnet, aber wenige Seiten weiter (208) heißt es bei der Teilung unter den fürstlichen Brüdern, Kœnugarðr sei nur annat bezt ríki, während hinn æzta hlut Garðaríkis doch wieder Hólmgarðr bleibt. In der Kristnisaga 13 (Hksb. 144) wird Kœnugarðr beiläufig als Zwischenstation auf der Reise Þorvalds aus Jerusalem über Konstantinopel den Dnepr hinauf nach Polotsk, wo er starb (s. oben), genannt.

Hólmgarðr-Novgorod, es ist die ständige Residenz Vladimirs und Jaroslavs, hier spielt sich alles ab, was die Saga von den Ereignissen an ihrem Hofe zu berichten weiß.

Diese Darstellung ist aber falsch.[1]) Schon seit c. 882 unter Oleg hatte sich der Schwerpunkt des politischen Lebens nach Kijev verschoben,[2]) hier residierte Vladimir der Heilige und sein Sohn, Großfürst Jaroslav̌; wer Kijev besaß, war Großfürst, „der älteste von den Brüdern", die übrigen nur Teilfürsten, ihm, wenigstens der Idee nach, untertan. Freilich bewahrte sich Novgorod, als bedeutendstes Handelszentrum des russischen Nordens, bis zur moskowitischen Zeit eine Sonderstellung, die sich auch politisch in der Souveränität der Volksversammlung und der freien Wahl des jeweiligen Fürsten, der nur als Schutzherr gedacht wird, auswirkte. Freilich weilten auch die ersten Großfürsten dort oft und gern. Oleg ist nach einer Version der Chronik im Novgoroder Gebiet gestorben, und bei Alt-Ladoga wird noch heute der Grabhügel gezeigt, der seine Asche bergen soll. Auch die Schwedin Ingigerð, die „rechtgläubige Zarin Anna" ruht in silbernem Schrein in der Kirche der heil. Sophie zu Novgorod, neben ihrem ältesten Sohne Vladimir, der dieses Gotteshaus erbaut und herrlich geschmückt hatte. So konnte Novgorod sehr wohl in der Auffassung der Warjager auch eine besondere Bedeutung zugemessen werden, um so mehr, als es ja für ihren Handel das wichtigste Emporium war und durch Jahrhunderte hindurch blieb, zugleich die erste bedeutende russische Stadt, die sie bei ihrer Ankunft aus der Heimat erreichten. Aber das alles genügt zur Erklärung des sonderbaren Mißverständnisses nicht. Es mußten besondere Umstände obwalten, um es möglich zu machen, — ein Verblassen des Tatbestandes, wie es in Schweden selbst noch im XII. Jahrhundert kaum möglich war. Und das führt uns zu der wichtigsten, oben aufgeworfenen Frage, aus welcher Quelle die isländische Saga überhaupt ihre Kenntnisse über Rußland schöpft.

Da ist denn vor allem festzustellen, daß alles Wichtige und Lebenswahre, was sie über Rußland zu berichten weiß, die

[1]) In dem an Rußland weit weniger interessierten Deutschland war man besser unterrichtet: Thietmar von Merseburg l. c. nennt Kijev — „regni istius caput".

[2]) Vgl. Olegs Worte nach der Einnahme Kijevs in der russischen Chronik s. a. 882: „se budi mati gradomŭ Rusĭskimŭ", Lavr. spis. 23.



kurze Spanne Zeit von 75 Jahren umfaßt — etwa von 975 bis c. 1050: der erste russische Fürst, den sie kennt, ist Vladimir der Heilige (Valdimarr gamli, 972 bzw. [als Großfürst] 980 bis 1014); und der letzte, von dem sie unmittelbare Kenntnis hat, ist dessen Sohn Jaroslav, der Gemahl der Ingigerð. Alles, was vor Vladimir liegt, wird von den historischen sǫgur überhaupt nicht erwähnt, und was auf Jaroslav folgt, beschränkt sich fast nur auf kurze Notizen dynastisch-genealogischer Art — Eheschließungen, Kindergeburten —, für welche die Saga ja überhaupt stets und überall großes Interesse zeigt. Diese Notizen und andere beiläufige Berichte beruhen nicht auf unmittelbarer Kenntnis der Tatsachen, sondern werden durch das Interesse für das norwegische Königshaus hervorgerufen und stammen sicherlich aus zweiter Hand, d. h. eben aus Norwegen (seltener aus Dänemark, z. B. Knýtl. s. c. 88). Aus ihnen ließ sich keine mündliche Erzählung, keine frásaga machen; sie sind ganz isoliert und haben daher auch in der weiteren Entwicklung der Sagaschreibung weder anregend noch schöpferisch gewirkt, sondern tauchen darin nur gelegentlich als trockene, historisch-genealogisch oder geographisch orientierende Bemerkungen auf.

Doch auch die 75 Jahre, von denen eben die Rede war, müssen, streng genommen, noch eingeschränkt werden. Denn auch Großfürst Vladimir-Valdimarr wird in der Saga nicht lebendig: er steht wie in fernem Nebel, und es sind nur ganz unklare, teilweise mißverstandene Tatsachen aus dem ersten Jahrzehnt seiner Regierungszeit, die in der Saga ihren Niederschlag gefunden haben.

In Betracht kommen für Vladimir in der Hauptsache nur die Bjarnarsaga Hítdœlakappa und die Óláfssaga Tryggvasonar in ihren verschiedenen Fassungen.

Die Bjarnarsaga (ed. Boer 1893), die zu den frühesten íslendingasǫgur gehört, beruht hauptsächlich auf mündlicher Überlieferung (vgl. Mogk LG.[2] 196, F. Jónsson II, 420) und scheint in ihrem auf Island spielenden Teile, abgesehen von einigen chronologischen Ungenauigkeiten, zuverlässig zu sein. Die kurze Episode darin, welche uns hier interessiert, erzählt (p. 9 s.), Bjǫrn sei auf seiner Ostfahrt auch nach Garðaríki zu König Valdimarr gekommen und habe ihm in seinen Kämpfen gegen einen nahen Verwandten Kaldimarr beigestanden, indem er letzteren im Zweikampf getötet habe.

Hier zeigen sich die Tatsachen bereits stark verdunkelt. Richtig daran ist wohl, daß Bjǫrn im ersten Jahrzehnt des XI. Jahrhunderts in Rußland war und hier dem Großfürsten Vladimir diente, auch daß letzterer Kämpfe mit Verwandten zu bestehen hatte. Doch ist der Name des feindlichen jüngeren Bruders — so wird das Verhältnis der beiden gewöhnlich aufgefaßt — Kaldimarr frei erfunden oder vielmehr aus einem der eingeflochtenen Verse erschlossen (F. Jónsson 418) und dem historischen Namen Valdimarr angeglichen. Die Erzählung sagt nicht ausdrücklich, Kaldimarr sei Vladimirs Bruder gewesen, sondern nennt ihn bloß dessen náfrændi oder frændi, bezeichnet ihn auch nicht als konungr, sondern nur als kappi, berichtet aber p. 9, beide seien jafnkomnir til ríkis gewesen. Eine solche Vorsicht in der Wahl des Ausdrucks, wo doch das Wort „Bruder" so nahe lag, ist sonst nicht die Art der sǫgur, und sie wirkt daher auffallend. Vielleicht schien sie durch die Unklarheit der mündlichen Überlieferung geboten und in letzterer war Valdimars Feind, bei dessen Niederwerfung Bjǫrn mitwirkte, gar nicht dessen Bruder? Dies scheint in unseren weiteren Erwägungen eine gewisse Stütze zu finden.

Die Deutung auf Vladimirs Bruder Jaropolk (Boer u. a.) kann nämlich nicht ohne weiteres richtig sein. Die russische Chronik, welche chronologisch für diese Zeit im allgemeinen zuverlässig ist, verlegt den Kampf zwischen den zwei fürstlichen Brüdern in das Jahr 980 (Lavr. spis. 74 ss.), d. h. 9 Jahre vor Bjǫrns Geburt (wahrscheinlich 989). Müssen wir auch die Möglichkeit zugeben, daß diese Zeitbestimmung ungenau ist, so kann der Entscheidungskampf doch jedenfalls nicht lange nach Svjatoslavs, des Vaters, Tode (972) stattgefunden haben, und das Jahr 980 ist eher zu spät als zu früh gegriffen. Da aber andrerseits auch die Chronologie der Saga fest zu stehen scheint, so liegen zwischen den hier und dort geschilderten Kämpfen etwa 30 Jahre und eine Identifizierung beider ist kaum zulässig. Die letzten 22 Regierungsjahre Vladimirs (992—1014) verliefen, abgesehen von kleinen Zusammenstößen mit den Petschenegen, bei denen es aber zu keinem rechten Kampfe kam, durchaus friedlich, was die Chronik s. a. 996 sogar ausdrücklich betont.[1] Andrerseits

[1] I bě živja sŭ knjazi okolnimi miromĭ (gemeint sind Boleslav von Polen, Stefan von Ungarn und Andreas von Böhmen; innerhalb seiner Ver-

ist freilich zu bemerken, daß Jaropolk a. 980 auch nach der russischen Chronik tatsächlich durch Warjagerhand gefallen ist, was Boer seltsamerweise nicht bemerkt zu haben scheint.[1]) Doch fiel er nicht in ehrenvollem Zweikampf, sondern wurde hinterlistig ermordet, und nicht von einem, sondern von zwei Warjagern, als er, auf den heimtückischen Rat seines Vojevoden Blud vertrauend, zu Vladimir kam, um sich mit ihm zu versöhnen. Die Szene wird von der Chronik so lebendig geschildert, daß sie auf den Bericht von Augenzeugen zurückgehen muß.[2]) Leider werden die Namen der Mörder nicht genannt.

Nun weiß die Chronik aber auch von einem Zweikampf zu erzählen, durch welchen eine bevorstehende Schlacht vermieden wird, — also wiederum ein Zug, der in der Bjarnarsaga wiederkehrt und zwar mit eigentümlich übereinstimmenden Einzelheiten. Im Jahre 992 nämlich ziehen die Petschenegen wieder einmal aus der Steppe heran. Die beiden Heere stehen sich an den Ufern des Trubež kampfbereit gegenüber. Da tritt der Petschenegenfürst hart an den Fluß und ruft Vladimir zu, er möge einen seiner Mannen zum Zweikampf gegen den von ihm bestimmten Kämpen (er war sehr groß und schrecklich: muzĭ... preveliků zělo i strašenů, genau wie in der Saga mikill ok máttigr, und auch kein konungr, sondern ein wirklicher kappi!) stellen; siege er, so wollten die Petschenegen 3 Jahre lang Frieden halten. Es findet sich aber unter den Leuten Vladimirs keiner, der den Kampf gewagt hätte, — wieder genau wie in der Saga — bis ein alter Mann dem Fürsten seinen eigenen jüngsten Sohn vorschlägt. Der Bursche wird geholt, seine Kraft an einem starken Stiere erprobt, und am nächsten Morgen findet der Zweikampf statt, der natürlich mit dem Siege des Russen endet: er ringt mit dem Petschenegen und drückt ihn in seinen Armen zu Tode, wofür sowohl er, als sein Vater von Vladimir reich belohnt werden (Lavr. spis. 120 s.).

wandtschaft hatte Vladimir keine Feinde mehr), i bě mirů mežju imi i ljuby. Lavr. spis. 124.

[1]) Er bemerkt p. XXII der Einleitung nur vermutungsweise, daß bei der Ermordung Jaropolks „die Warjagen keine Zuschauer gewesen sein werden".

[2]) I pride Jaropolků ků Volodimeru; jako polěze vů dveri i podůjasta i dva varjaga mečĭmi podů pazusě, Bludů že zatvori dveri i ne da po nemů iti svoimů. Lavr. spis. 76.

Die Geschichte wird mit behäbiger Breite und nicht ohne Humor erzählt. Ob sie auf ein historisches Ereignis zurückgeht, ist fraglich; sie ist jedenfalls ausgeschmückt und einzelne Züge darin erinnern stark an Motive des Heldenepos, auch an den Kampf des Fürsten Mstislav mit dem Kasogerfürsten Rededja a. 1022 (Lavr. spis. 143). Doch gehört sie sicher zu dem Bestande der alten Tradition über Vladimir, und es scheint mir möglich, ja wahrscheinlich, daß auch diese Episode letzten Endes auf die Bjarnarsaga eingewirkt hat. Nur darf natürlich auch hier von einer direkten Gleichstellung nicht die Rede sein.

Halten wir an einem Zusammenhange der Saga mit den historischen Ereignissen in Rußland fest, was mir durchaus geboten scheint, so wird anzunehmen sein, daß ein isländischer Gewährsmann — doch wohl Bjǫrn Hítdœlakappi selbst — die Kunde davon nach der Heimat brachte, daß in der weiteren Entwicklung der Saga beide Episoden zu einer verflossen und Bjǫrn selbst darin zum Helden wurde. Die Neidingstat des Meuchelmordes an Jaropolk mußte sich dabei natürlich in einen heldenhaften Zweikampf verwandeln. Ob Bjǫrn persönlich an einem dieser Kämpfe teilgenommen hat, ist schließlich gleichgültig. Die Chronologie spricht in beiden Fällen dagegen, und das Fehlen lebenswahrer Einzelzüge in der Saga, welche die Geschichte des Zweikampfes mit Kaldimar ja nur in allgemein gehaltenen Phrasen wiedergibt, scheint darauf hinzuweisen, daß Bjǫrn nicht als Teilnehmer und Augenzeuge berichtete, sondern nur das wiedergab, was er etwa 20 Jahre später an Vladimirs Hofe vielleicht von nordischen Landsleuten gehört hatte.

Was die Óláfssaga Tryggvasonar anbetrifft, so haben wir eine kleine Episode daraus, die sich auf Vladimirs Zeit bezieht, bereits oben (S. 160 s.) erwähnt: die Geschichte von der Verbrennung des Visivaldr-Vsevolod. Doch wird bei dieser Gelegenheit Vladimir gar nicht genannt, so daß Munch Forbind. 84 sogar annehmen konnte, Visivaldr sei zwar ein Warjagerhäuptling, der den Königstitel führte, gewesen, nicht aber ein Angehöriger des russischen Fürstenhauses. Die ganze Episode hat für den Sagaschreiber kein selbständiges Interesse. Nur die enge Verbindung des Sagenkomplexes von der berühmten Sigriðr stórráða mit dem Geschick des Haraldr grenzki, der ja Olafs des Heiligen Vater war, hat sie vor der Vergessenheit bewahrt. Sie stammt nicht aus Rußland, sondern ist auf weitem Umwege über Norwegen

nach Island gekommen. Daher das Zufällige und Unmotivierte in dem plötzlichen Auftauchen dieses Visivald, der sozusagen ganz in der Luft schwebt.

Interessanter und wichtiger für uns sind die Stellen der Saga, wo Vladimir persönlich auftritt. Sie stehen alle in Verbindung mit der Jugendgeschichte Olaf Tryggvasons, und auch hier ist die Gestalt des russischen Großfürsten blaß und undeutlich, eine unbedeutende Nebenfigur, die den sagnamaðr nur soweit interessiert, als durch sie die Schicksale des Helden Olaf bedingt werden. Sie ist nur mit solchen Zügen ausgestattet, die diesem Zwecke dienen. Es läßt sich in dieser Episode übrigens eine gewisse Entwicklung verfolgen, welche beweist, daß man auf Island, aber nur in dem oben bezeichneten engen zeitlichen Rahmen, doch manches über Vladimir und seine Zeit wußte. Im Ágrip (col. 31 ss.) liegt der Bericht über Olafs Schicksal im Osten in den Hauptzügen bereits vollständig vor, aber es nennt seltsamerweise gar keine Namen: es agieren der konungr af Hólmgarði, seine dróttning, die Olaf rettet, als er den Mörder seines Erziehers getötet hat; selbst der Abgesandte des Königs, der den Knaben Olaf aus estnischer Gefangenschaft befreit — es war Sigurðr, ein Oheim (Mutterbruder) Olafs — wird nicht beim Namen genannt. Der Bericht ist ganz kurz und trocken. Lebendiger wird er bei Snorri Hskr. I, 266. 292 s.: der König heißt Valdimarr (Valdamarr), seine Gattin Allogia, und es werden interessante Einzelheiten über die Stellung der Großfürstin wiedergegeben: sie hat ihren eigenen Palast, ihre eigenen Einkünfte, ihre Gefolgschaft (hirð), welche nicht geringer ist als die ihres Gatten, — lauter Züge, die bekanntlich auch im Norden wiederkehren. [1])

In dem Namen Allogia dürfen wir wohl mit Sicherheit eine dunkle Erinnerung an die Großmutter Vladimirs, die Großfürstin Olga († 969) erkennen, zu welcher einige Züge gut stimmen. Charakteristisch scheint mir, daß die isländische

---

[1]) In diesem Zusammenhange ist daran zu erinnern, daß auch in der russischen Chronik in der ältesten Zeit eine ähnliche selbständige Stellung der Fürstinnen durchschimmert. In der Gesandtschaft, welche 945 den Frieden mit Byzanz abschließt, befinden sich auch Vertreter der Großfürstin Olga und zweier anderer russischer Fürstinnen: „Iskusevi Olĭgi knjagini ... Kanitzar Peredŭslavinŭ, Šichbernŭ Sfandrŭ ženy Ulěblě". Lavr. spis. 45 s.



Tradition schon von der slavisierten Form des Namens ausgeht, nicht von der ursprünglichen skandinavischen Helga, wie die Fürstin selbst sich nannte und von der nächsten Umgebung genannt wurde.[1]) In dieser Form kann der Name kaum vor Vladimirs Zeit übernommen worden sein. In Rußland galt Olga, welche sehr früh heilig gesprochen wurde, für besonders klug und weise, was die Schilderung ihrer Regentschaft für den unmündigen Svjatoslav beweist, und deswegen vor allem, weil sie die erste war, die a. 955 das Christentum annahm. Die Chronik nennt sie geradezu „die weiseste unter den Menschen“: Olĭga, jaže bě mudrějši vsěchŭ čelověkŭ (Lavr. sp. 106). Und auch diesen Zug hat die isländische Tradition bewahrt, wenn er auch erst in der späteren Fassung der Ól. s. Tr. auftaucht: in der Flat. I, 89 heißt sie (hier Arllogia genannt) allra kuenna vitroszt i þui land; sie spielt eine entscheidende Rolle bei der Annahme des Christentums, und Valdimar sagt von ihr, sie sei viel klüger als er selbst: myklu er vitrare en ek, Flat. I, 117. Auch der russische Chronist scheint dieser Meinung gewesen zu sein; denn als im Jahre 987 Vladimir schwankte, in welcher Form, der römischen oder griechischen, er das Christentum annehmen sollte, da läßt der Chronist die Bojaren ihrem Fürsten sagen: „wenn der griechische Glaube schlecht wäre, so hätte ihn deine Großmutter Olga nicht angenommen“ (ašče by lichŭ zakonŭ grečĭskij, to ne by baba tvoja prijala, Olĭga, Lavr. sp. 106). Wir werden auf Grund dieser Einzelheiten, die die Aussage der Chronik fast wörtlich wiederholen, annehmen müssen, daß der spätere Überarbeiter der Saga direkt aus der mündlichen Tradition oder einer früheren, jetzt verlorenen Fassung Züge übernommen hat, welche Snorri entweder nicht kannte, oder aus irgend welchem Grunde verwarf. Daß die Flat. solche Quellen benutzt hat, steht ja fest, vgl. u. a. Mogk[2] 261.

Und dieser Umstand berechtigt uns, auch ein weiteres Detail der Flat. als aus einer gleichartigen Quelle entnommen aufzufassen. I, 77 wird erzählt, Valdimarr habe eine alte, sehr weise Mutter gehabt (der Name wird nicht genannt), welche dem Sohne jeweils zu Weihnachten die ihm bevorstehenden Gefahren geweissagt habe. Das ist wohl dieselbe weise Olga, die sich in der isländischen Tradition also in zwei Figuren

[1]) Auch bei den Byzantinern heißt sie noch Ἔλγα, vgl. Const. Porph. de cerem. aulae Byzant. 343, Cedrenus u. a.

gespalten hat, und wir werden annehmen dürfen, daß es auf Island zwei Versionen gab: in der einen ist Olga — näher zur Wahrheit — die weise Mutter Valdimars, in der zweiten, jüngeren, ist sie zur klugen Gattin Allogia geworden. Vielleicht ist es gerade dieser Widerspruch gewesen, der Snorri veranlaßte, die Erzählung zu vereinfachen, während der kritiklose Verfasser der späteren Ól. s. Tr. beide Versionen ruhig nebeneinander stellte.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß auf Island eine sagenhafte Tradition über Vladimir in Verbindung mit dem Schicksale Olafs Tryggvason bestand, die aber nur die ersten 10 Jahre seiner Regierung (c. 980—990) umfaßte und sein übriges Leben ganz im Schatten ließ. Und auch das, was die Saga von ihm zu berichten weiß, ist blaß und einseitig. Nicht einmal der Name des Vaters ist bekannt. Es interessiert eben nur das, was mit Olaf in direkter Verbindung steht. Selbst die Annahme des Christentums (987 bis 988), die ja mit Olafs Anwesenheit zeitlich zusammenfällt, ist zu Ehren Olafs schief dargestellt: Flat. I, 117 ss. wird erzählt, Vladimir, damals noch Heide, habe sich mit seiner Gattin durch Olaf bewegen lassen, Christ zu werden (991). Freilich steht gleich daneben (p. 119), in der Hauptsache richtiger, die Taufe habe der mit Olaf herübergekommene Páll, biskup af Griklandi, vollzogen.

Somit scheint sowohl Quelle, als Weiterentwicklung der Episode von Vladimir in der Ól. s. Tr. klar zu sein. Die Unsicherheit der Linienführung und die starke Verblassung der Hauptfigur beweisen, daß es nicht ein Augenzeuge der Ereignisse war, der die Kunde von ihnen direkt nach Island brachte. Wohl aber geht die Erzählung letzten Endes auf Óláfs persönliche Jugenderinnerungen zurück, und sie scheint ursprünglich recht wahrheitsgetreu gewesen zu sein, wenn auch vielleicht etwas subjektiv zugestutzt. Der Name Allogia und das, was sich daran knüpft, desgleichen der Hinweis auf Páll, biskup af Griklandi, beweisen die Exaktheit dieser Erinnerungen. Einer der Skalden Óláfs, höchst wahrscheinlich der größte von ihnen, Hallfreðr vandræðaskáld, der sich nach Olafs Thronbesteigung mehrmals an seinem Hofe aufhielt und dessen Jugend in seiner Óláfsdrápa auf Grund eines aus des Königs eigenem Munde erhaltenen Materials besungen hat, wird die Kunde davon nach Island getragen haben, und daraus entwickelte sich die Episode

in der Saga, wie oben vermutet, nicht als selbständige frásaga, — dazu reichte der innere Gehalt der Erzählung nicht aus — sondern stets nur in Verbindung mit Óláfs Leben. Daher die spätere Verwirrung und Verblassung alles dessen, was für Olafs Schicksale nicht entscheidend war. Daß der Knabe gerade bei Vladimirs Gattin (í garði dróttningar) Zuflucht gefunden haben sollte, wie die Saga erzählt, ist wohl spätere Ausschmückung im Zusammenhang mit der Rolle, welche Allogia in der Erzählung spielt. In Kijev ist in Vladimirs Frühzeit ein solches Hervortreten der Großfürstin undenkbar, denn vor seinem Übertritt zum Christentum hatte Vladimir, wie der Chronist betrübt berichtet, gleichzeitig fünf rechtmäßige Frauen, und außerdem 300 Kebsweiber in Vyšgorod, 300 in Bělgorod und 200 im Flecken Berestovoe: er war ein Weiberfreund, wie König Salomo (bě bo ženoljubetsĭ jakože i Solomanŭ, Lavr. spis. 78). Alles, was die Sage von der Stellung der Allogia erzählt, muß sich auf die wirkliche Allogia-Olga beziehen, und ihr Eingreifen in Óláfs Kinderschicksal ist spätere Kombination — oder Óláfs eigene Erfindung, wie sie ja in solchen Dingen leicht mit unterläuft.

Gehen wir nun zu der Regierungszeit Jaroslavs (1015 bis 1054) und seiner Gemahlin Ingigerðr über, so sind wir überrascht, in welch anderem Lichte sie in der Saga erscheinen. Eine Fülle von Personen drängen sich hier auf der Szene zusammen: Olaf der Heilige, sein Sohn, der Knabe Magnus, sein Bruder Haraldr harðráði, der verliebte Freier der Prinzessin Ellisif; weiter der Held Eymundr Hringsson, von dem der Eymundarþáttr so vieles zu berichten weiß. Es sind alles warme und lebenswahr gezeichnete, in echtem Sagastil gehaltene Figuren. Und nicht nur sie, sondern auch Jarisleifr selbst und seine Gattin Ingigerðr. Jaroslav ist der einzige russische Fürst, der als gleichberechtigt in der Welt der Sagahelden Aufnahme gefunden hat. So wenig lebendig das Bild des „weisen“ Jaroslav ist, das die russische Chronik zeichnet, und so wenig diese Chronik gar von seiner Gemahlin zu sagen weiß (s. o. S. 160), — in der Saga, besonders im Eymundarþáttr treten uns beide überaus lebendig entgegen. Wir haben es hier mit einer feinen psychologischen Studie zu tun, wie wir sie in den sǫgur der guten Zeit so häufig finden. Bewunderungswürdig ist die Kunst, mit welcher im Eymundarþáttr der Gegensatz zwischen Jarisleif

und Ingigerð herausgearbeitet ist. Die Geschichte geht sowohl in der Wiedergabe der Ereignisse, als auch in der Auffassung der Hauptpersonen sicherlich auf direkte Beobachtungen und Berichte von Augenzeugen zurück, welche in einer frásaga ihren unmittelbaren Niederschlag gefunden haben müssen. Daß sich in der späteren Entwickelung bis zur Aufzeichnung im Eymundarþáttr einige Ereignisse verschieben und verwirren konnten, ist natürlich und selbstverständlich.

Es ist hier nicht der Ort, auf diese Fragen näher einzugehen.[1]) Es genüge die Feststellung, daß die Charakterbilder der zwei Hauptfiguren von dem Beobachter richtig erfaßt und von der isländischen Tradition im Ganzen treu weitergetragen worden sind. Das läßt sich an einigen wichtigen Zügen unschwer erweisen.

Von Jaroslavs Hinken haben wir bereits oben (S. 161) gesprochen. Wichtiger ist die Stellungnahme des sagnamaðr dem russischen Großfürsten gegenüber. Seine Sympathie gehört nicht ihm, sondern seiner Gemahlin Ingigerð, deren Klugheit dem verschlagenen, aber kleinlichen Gatten gegenüber stark betont wird. Das erklärt sich nicht bloß aus landsmannschaftlichen Gefühlen heraus. Wir werden den Standpunkt des þáttr ganz verständlich finden, wenn wir aus der russischen Chronik erfahren, wie schlimm es den warjagischen Söldlingen in Rußland manchmal erging. Schon Jaroslavs Vater Vladimir hatte einst (980) eine Warjagertruppe, als sie ihm unbequem wurde, kurzerhand nach Byzanz geschickt und dem griechischen Kaiser gleichzeitig eine Warnung zukommen lassen, er möge sie ja nicht in einer Stadt beisammenhalten, weil sie ihm wie hier in Rußland unangenehm werden könnten, sondern sie im Lande

[1]) Der Text des þáttr ist nur in der Flateyjarbók (col. 368—377) erhalten, wo er in die Óláfssaga helga aufgenommen ist. Herausgegeben wurde er von der Soc. Reg. Antiqu. Septentr. Hafnia 1833 (nur in 70 Exemplaren gedruckt!), dann Fms. V, 262 ss., AR. II, 170—211, Flat. II, 118—134. Das Verhältnis zur russischen Geschichte behandelt sehr eingehend bereits Senjkovskij, Biblioteka dlja čtenija I (1834), welcher ebenda II (1835) auch eine vollständige russische Übersetzung des þáttr mit Anmerkungen gegeben hat. Sein erster Aufsatz erschien dänisch in den Annaler for nord. Oldkynd. og Historie 1847 p. 3—77. Jetzt ist er natürlich mannigfach veraltet, aber in den Grundzügen doch richtig. Ihn benutzt weitgehend Rafn in der Einleitung zur Textwiedergabe in AR. II.



zerstreuen und keinen zurückkehren lassen.[1]) Es war ein heimtückischer Rat.

Jaroslav nun bedient sich vielfach warjagischer Hilfstruppen, die er mehrmals, wie wir sahen, von jenseits des Meeres kommen ließ. Er hatte sie in den ersten Jahren seiner Regierung zur Festigung seines Regiments nötig, denn nur mit ihrer Hilfe konnte er die Feinde niederkämpfen und die Alleinherrschaft erringen. Daher erscheint er in der Chronik im allgemeinen als warjagerfreundlich. Ja, als im Jahre 1015 die Bewohner Novgorods, erbittert über die Gewalttätigkeiten, die sich die fremden Söldlinge ihnen und ihren Frauen gegenüber erlaubten, eine Anzahl derselben erschlugen, da rächte der Fürst ihren Tod, indem er, hinterlistig wie er war, die Schuldigen freundlich zu sich in den Palast lud und die nichts ahnenden niederhauen ließ (Lavr. spis. 137). Freilich hatte er das bitter zu bereuen, als in derselben Nacht die Kunde von dem Tode des Vaters und den Mordanschlägen seines Bruders Svjatopolk aus Kijev kam: er mußte zu Kreuze kriechen und durch Bitten und Tränen die Gunst der Novgoroder wiedergewinnen. In allen weiteren Kämpfen Jaroslavs nahmen die Warjager teil: gegen Svjatopolk und dessen Verbündeten, den Polenkönig Boleslav, gegen den tapferen Mstislav und die Petschenegen (1036). Und trotzdem war Jaroslav bei ihnen nicht beliebt. Ihm war nämlich ein Zug eigen, der ganz und gar nicht zum germanischen Fürstenideal paßte: er war geizig und nichts weniger als freigebig (mildr af fé), auch denen gegenüber, denen er zu Danke verpflichtet war. So kam es, daß er den Warjagern den versprochenen Lohn nicht pünktlich auszahlte, wie übrigens auch schon von Vladimir berichtet wird, oder sich doch darum herumzudrücken suchte. Der Eymundarþáttr (AR. II, 181. 191 s. 202 s.) schildert das sehr drastisch. Und auch das ist ein durch die russische Chronik verbürgter Zug, wenn sie ihn auch nicht mit den Warjagern in Verbindung setzt. Trotz ihres Strebens, die Figur des weisen Jaroslav zu idealisieren, hat sie doch eine für seine Geldgier sehr charakteristische Episode überliefert. Jaroslav hatte vom Vater die zweitwichtigste Stadt des Reiches,

[1]) Se idutĭ k tebě varjazi, ne mozi ichŭ deržati vŭ gradě, oli to stvorjatĭ ti zlo, jako i sde,¯no rastoči ja razno, a sěmo ne puščaj ni edinogo. Lavr. spis. 77.



Novgorod zu Lehen erhalten und war verpflichtet, ihm jährlich 2000 Grivny, eine recht bedeutende Summe, nach Kijev zu schicken. Im Jahre 1014 nun tat das Jaroslav nicht. Es wird nicht das erste Mal gewesen sein; wir dürfen annehmen, daß es in dieser Frage schon früher zu Reibungen zwischen Vater und Sohn gekommen war, denn der alte Herr in Kijev wird dieses Mal sofort sehr zornig und will den unbotmäßigen Sohn mit Krieg überziehen. Auch Jaroslav holt sich Warjager von jenseits des Meeres herbei und rüstet. Aber „Gott machte dem Teufel diese Freude nicht“, sondern zog es vor, Vladimir rechtzeitig, noch vor dem Kampfe sterben zu lassen (Lavr. spis. 127).

Ein zweiter wichtiger Komplex von Traditionen, die mit Jaroslavs Namen auf Island verbunden sind, gruppiert sich um Ingigerðs Liebesleben und wird in der feinen und keuschen Art behandelt, die für die alte Saga so charakteristisch ist.

Ingigerðr, die schwedische Prinzessin, war einst die Verlobte Olafs von Norwegen, des späteren Heiligen, gewesen. Es waren Brautgeschenke ausgetauscht, ja, Zeit und Ort der Hochzeit schon bestimmt worden. Aber der alte Olaf von Schweden, der nur gezwungen auf die Verlobung eingegangen war, hatte den künftigen Schwiegersohn, den „dicken“ Olaf nie recht gemocht, und da zu dieser Zeit gerade Gesandte aus Rußland herüberkamen, um für den Großfürsten Jaroslav um die Hand der Königstochter zu werben, löste Olaf, der Vater, sehr gegen den Willen der Braut und ohne den Bräutigam davon zu benachrichtigen, das Verlöbnis und schickte Ingigerð nach Rußland, wo sie Jaroslavs Frau wurde (a. 1019). Zehn Jahre vergingen. Inzwischen hatte Olaf eine Schwester der Ingigerð, Ástríð geheiratet. Da geschieht es, daß er im Kampfe gegen Knut von Dänemark seinen Thron verliert. Er muß das Land verlassen und flieht mit seinem (unehelichen) Sohne Magnus nach Rußland zu seiner einstigen Braut. Gut aufgenommen, verbringt er am Hofe Jaroslavs den Sommer und Herbst 1029. Zu Weihnachten aber erfährt er von dem Tode Hákon jarls, des Statthalters Knuts in Norwegen. Sofort rüstet er sich mit Jaroslavs Hilfe zur Heimkehr. Sobald es Frühjahr geworden und das Eis geschmolzen ist, reist er ab, erreicht über Gotland und Schweden im Frühsommer Norwegen und — fällt am 29. Juli 1030 in der Schlacht bei Stiklastaðir. Sein Sohn Magnus war inzwischen in der Obhut Ingigerðs in Rußland

zurückgeblieben, wurde aber nach kurzer Zeit von den Norwegern auf den Thron berufen, den er bis 1047 als Magnus „der Gute“, einnahm.

Dies in allgemeinen Zügen die Erzählung der Hskr. Daß diese Geschichte, soweit die politischen Ereignisse in Betracht kommen, in den Hauptzügen wahr ist, unterliegt kaum einem Zweifel. Sie ist allseitig gut bezeugt, und schon das Ágrip gibt sie col. 44 s. (vgl. auch 54) in den wichtigsten Punkten richtig wieder. Snorri läßt uns auch die Namen der Isländer, die die Kunde davon nach Island tragen konnten, erraten: es waren ein gewisser Hjalti und der Skalde Gizurr gullbrá, die, am schwedischen Hofe lebend, vor Ingigerð als Werber für den norwegischen Olaf aufgetreten waren und die Verlobung in die Wege geleitet hatten. Auch Sighvatr Þórðarson, der Skalde, der Olaf besonders nahe stand und u. a. dessen Ehe mit Ástríð vermittelte, an erster Stelle aber wohl Þormóðr Kolbrúnarskáld, der Olafs Rußlandfahrt mitgemacht hatte (vgl. Fóstbrœðrasaga Flat. II, 226) kommen hier in Betracht. Es liegt kein Grund vor, den Bericht in den maßgebenden Punkten anzuzweifeln.

Anders steht es natürlich um die erotische Ornamentik, die sich früh um den Stoff gerankt und ihn durchflochten hat.

Es ist schwer, sich in ein Frauenherz des beginnenden XI. Jahrhunderts, in seine Wünsche und Träume hineinzufühlen, und wir wollen uns hüten unseren Gefühlsstil in jene Zeit zu projizieren. Aber wenn man eine solche Geschichte hört, so denkt man sich dabei gern dies und jenes, und wohl nicht mit Unrecht. Denn die emotionalen Kräfte, die bei solchen Gelegenheiten in Wirkung treten, sind vor 900 Jahren sicherlich dieselben gewesen, die auch heute noch unter ähnlichen Umständen sich geltend machen müssen. Die alten sagnamenn dachten sich denn auch ihren Teil. Ob sich die Sache im Herzen Ingigerðs und Olafs so abgespielt hat, wie es die Saga erzählt, ist gleichgültig. Daß sich Olaf und Ingigerð vor der Verheiratung der letzteren wahrscheinlich nie gesehen haben, wie Fagrsk. 56 ausdrücklich betont und auch die übrigen Fassungen der Ól. s. h. zulassen; weiterhin der Umstand, daß sich Olaf sehr bald mit Ingigerðs Schwester Ástríð tröstete, daß es ihm also weniger auf die Person Ingigerðs, als auf die schwedische Königstochter ankam, — das alles läßt ihre Liebe in recht zweifelhaftem Lichte erscheinen. Aber den sagnamenn

bot sich hier ein fertiger Novellenstoff dar, und sie nutzten ihn aus. Das, was die Saga von der heimlichen Liebe Ingigerðs zu ihrem Verlobten, den man ihr mit Gewalt genommen hat, zu erzählen weiß, — einer Liebe, die die Jahre überdauert und auch den Sohn des Geliebten mit warmer Sorge umfaßt, und das, was sich am Hofe Jaroslavs daran knüpft, klingt ganz wie ein Kijever Hofklatsch, den ein günstiger Wind über das Weltmeer auf die ferne Insel geweht hat. Es ist ja auch möglich, daß man bereits dort, am Hofe Jaroslavs, verschiedenes darüber gemunkelt hat: es lag ja so nahe. Doch ist es wohl richtiger, die Entwickelung in dieser Richtung nach Island zu verlegen. Hier tritt die Geschichte von vornherein in dieser Beleuchtung auf, und wir werden annehmen müssen, daß letztere bereits in der mündlichen Überlieferung vorhanden und in der ältesten Óláfssaga helga wenigstens angedeutet war. Finden wir sie doch schon um 1180 bei Theodor. monach., der diese älteste Fassung höchst wahrscheinlich (vgl. Mogk[2] 255) benutzt hat: valde enim dilexerat (Ingigerthr) beatum Olavum, heißt es hier (ed. Storm p. 45). Eine leise Andeutung — in der Sorge Ingigerðs um Magnus — finden wir auch im Ágrip (col. 54), das aus derselben Quelle schöpft. In der Morkinskinna 1 s. ist das Liebesmotiv schon in voller Blüte. Jarisleifr ist sehr eifersüchtig. „Synir þu enn ast þina viþ Olaf konung!“ ruft er seiner Gemahlin bei Gelegenheit eines gleichgültigen Streites darüber, ob seine, Jarisleifs, oder Olafs Königshalle schöner sei, zu, und läßt sich von seiner Wut soweit hinreißen, daß er ihr, der Fürstin, vor versammeltem Hofe eine Ohrfeige gibt. Ingigerðr ist tief beleidigt und will das Land sofort verlassen; doch Freunde vermitteln zwischen den Gatten, Jaroslav gibt klein bei und Ingigerð willigt schließlich in die Versöhnung, unter der Bedingung, daß Jaroslav die Erziehung des Knaben Magnus, der noch nicht in Rußland ist(!), übernehme. Diese Bedingung schließt eine Demütigung Jaroslavs in sich ein: er erkennt dadurch an, daß er weniger vornehm (ogofgari) als Olaf sei.

Snorri hat dann in seiner feinen Art alle diese Motive zu einer vollendeten Novelle verarbeitet (Hskr. II, 116 ss.), in welcher auch Olaf zu seinem dichterischen Rechte kommt: es wird erzählt (II, 161 s.), wie er in Konungahella vergeblich auf die Braut wartet — er weiß ja nicht, was inzwischen geschehen! — wie dann beide Verlobte traurig, „sinneskrank“ (hugsjúk)

sind. Alle rohen Züge werden auch im weiteren vermieden, es herrscht die edle Ruhe vornehmster Erzählerkunst, hinter der man aber doch das Pochen warmer Menschenherzen fühlt.

Diese stille Liebe ist zum stehenden Motiv der Saga geworden. Wo immer von Ingigerð und Olaf im Zusammenhange gesprochen wird, stets tritt es auf, und die Flat. sagt es im Eymundarþáttr (AR. II, 211) mit dürren Worten: sie liebten einander in heimlicher Liebe (hvort þeirra unni ǫðru með leyndri ást).

Die russische Chronik weiß natürlich von all dem nichts. Solche Dinge liegen außerhalb ihres Gesichtskreises.

Die letzte lebenswahre Episode, die in der Sagaliteratur mit Jaroslav in Verbindung steht, bezieht sich auf den Halbbruder Olafs des Heiligen, Haraldr harðráði, welcher, 1015 geboren, an der Schlacht bei Stiklastaðir teilnimmt, nach dem Fall des Bruders über Schweden nach Rußland flieht (1031), nach einiger Zeit (c. 1035?) in den Dienst des griechischen Kaisers tritt, hier an der Spitze eines skandinavischen Korps [1]) in den verschiedensten Teilen des Reiches — Griechenland selbst, Afrika, Sizilien — große Heldentaten vollbringt, u. a. auch eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternimmt, und schließlich nach Kijev zurückkehrt, wo er im Winter 1042—43 Jaroslavs Tochter Elisabeth (Ellisif, s. oben S. 155) heiratet. 1043 geht er über Schweden nach Norwegen zurück, wird, nach Aussöhnung mit seinem Neffen Magnus góði 1045 Mitregent und nach dessen Tode 1047 Alleinherrscher von Norwegen.

Auch hier verbietet mir der Raum ein näheres Eingehen auf die einschlägigen Fragen. Doch liegen für unser Problem in diesem Falle die Dinge wesentlich einfacher, als oben. Jaroslav und Ingigerð sind schon in den Hintergrund getreten, sie wirken nur noch als notwendige historische Staffage, — als zukünftige Schwiegereltern. Das ganze Interesse konzentriert sich auf Harald selbst, und ein Abglanz seines Ruhmes fällt auf die jugendliche Ellisif, Ingigerðs Tochter. Einfacher gestaltet sich auch die Frage nach den Quellen der Saga: weder Snorri, noch

---

[1]) Nicht des Varangerkorps, der byzantinischen Leibgarde, wie man gewöhnlich annimmt, sondern einer besonderen nordischen Heeresabteilung, welche selbständig auftritt und nur zeitweilig dem Varangerkorps angegliedert wird. Vgl. Vasiljevskij, Varjago-russkaja družina (Trudy I, hier die Ergebnisse der eingehenden Untersuchung auf S. 373 ff.).



die andern Erzähler lassen uns im Zweifel darüber, daß es Isländer — Augenzeugen und Miterleber der Ereignisse, Krieger und Skalden im Gefolge Haralds — waren, die die Kunde davon nach Island brachten, vor allem Halldórr Snorrason, der treuste Begleiter und Kampfgenosse Haralds, von dem dies ausdrücklich bezeugt wird Hskr. III, 87: Halldórr sonr Snorra goða ... hafði þessa frásǫgn hingat til landz. Vgl. Mrksk. 9. 20. 47 s. Daneben Skalden, wie Arnórr jarlaskáld und Þjóðólfr Arnórsson, die beide eine Haraldsdrápa über des Königs Fahrten und Abenteuer geschrieben haben, und manche andere, die zwar nicht selbst an den Ostzügen Haralds teilgenommen, aber den authentischen Bericht darüber aus des Königs Munde erhalten hatten, wie jener Stúfr blindi, von dem es Mrksk. 11 bei anderer Gelegenheit ausdrücklich sagt. Aber es ist, wie erwähnt, nicht mehr ein russisches Motiv, welches hier zur selbständigen Novelle verarbeitet wird, sondern eine Nebenepisode aus dem Leben Haralds, und nur als Bestandteil seiner Biographie erreicht sie Island.

Eine Sonderstellung nimmt endlich die Yngvarssaga víðfǫrla ein. Hier ist es nicht ein norwegischer Held, wie sonst, sondern ein schwedischer Fürst, welcher ausschließlich im Mittelpunkt des Interesses steht. Ein Fall, einzig in seiner Art.

Leider ist die Saga ein spätes Erzeugnis; sie ist nicht vor dem XIV. Jahrhundert entstanden, und was sie von ihren Gewährsmännern und Quellen erzählt, ist sicher falsch. Es ist frei erfunden, um, im Stile der alten sǫgur, die Erzählung glaubwürdiger zu machen. Vor allem ist der angebliche Begleiter Ingvars und seines Sohnes, der Isländer Garda-Ketill, auf den sich die Saga beruft (ed. Olson p. 47: Ketill för til Islands ... ok sagde firstur fra þessu), sicher aus dem Eymundarþáttr (unten S. 190) entlehnt. Die Yngvarssaga stellt sich uns in der Hauptsache als recht ungeschickte Flickarbeit dar, die teilweise aus andern Sagen (wie z. B. der Ǫrvar-Oddssaga) entnimmt, was ihr gerade zu passen scheint, teilweise auf Grund allgemein verbreiteter blasser Märchenmotive höchst dürftige eigene Erfindungen aneinanderreiht (cf. Olson p. LXXX ss.). Und trotzdem kann sie als Ganzes nicht vollkommen frei erfunden sein, etwa angeregt durch die kurze Notiz über Ingvars Tod (1041) in den Annales regii (Flat. III, 507). Wir stehen hier vor einer Reihe von Fragen, die trotz der auf ihre Lösung verwandten Mühe und trotz der eingehenden Untersuchung E. Olsons in der Ein-

leitung zu seiner Ausgabe (1912) bisher noch nicht einwandfrei gelöst sind und einer erneuten Behandlung bedürfen. Ich möchte darauf an anderer Stelle zurückkommen. Hier interessiert uns nur die Frage nach den Quellen der Überlieferung auf Island selbst. Denn daß die Saga auf Island entstanden ist, unterliegt keinem Zweifel, trotz vereinzelter Norwagismen in der Handschrift A, auf welche Olson p. LXXV s. hingewiesen hat.

Über die Quellen der Saga läßt sich einstweilen Folgendes sagen. Ingvars historische Existenz ist durch die zeitgenössischen Runeninschriften, die über seinen Zug berichten, hinlänglich gesichert (s. oben S. 165). Daß man auf Island mancherlei von ihm wußte und den Namen nicht bloß aus den Annalen kannte, steht ebenfalls fest: sonst wäre die Entstehung der Saga und vor allem ihre in großen Zügen richtige historisch-geographische Einstellung schlechterdings unverständlich. Daß aber der Verfasser für die ersten vier Kapitel bereits eine mündliche oder gar schriftliche Fassung vorgefunden hätte, zu welcher er dann das Übrige hinzu erfunden haben sollte, auf Grund ganz dunkler Erinnerungen, wie Olson p. LXXXVIII meint, halte ich für ausgeschlossen. Diese Annahme würde den zufälligen Verlust des Hauptteils voraussetzen, — eine Voraussetzung, mit der wir nicht rechnen dürfen und die schon an und für sich sehr unwahrscheinlich ist. Überhaupt sind Olsons Erwägungen über den in Auffassung und Stil nach seiner Meinung grundverschiedenen Charakter der ersten 4 Kapitel (einschließlich des Anfangs von Kapitel 5) im Gegensatz zu den weiteren Teilen der Saga, nicht überzeugend. Mir scheint die Saga als Ganzes durchaus einheitlich: die ersten Kapitel sind genau ebenso breitgetreten, ebenso matt und langweilig erzählt, wie die übrigen. Was als Gegensatz wirkt, erklärt sich zur Genüge aus dem verschiedenen Milieu, in dem die Handlung spielt: im ersten Teile war ein Hervortreten kirchlicher oder phantastisch-naturwissenschaftlicher Interessen überhaupt nicht möglich, da der Verfasser sich an die Art der historischen sǫgur anlehnen wollte, um den historischen Hintergrund für das weitere zu schaffen; im zweiten dagegen konnte er nach Belieben seiner Phantasie freien Lauf lassen. Erfunden ist, meines Erachtens, auch der erste Teil: er beruht auf freier Kombination wirr und dunkel überlieferter Tatsachen mit dem Eymundarþáttr und anderen isländischen Traditionen, die der Ver-

fasser ja anerkanntermaßen auch sonst benutzt hat (vgl. Olson p. LXXX. XCII).

Ich kehre zur Hauptfrage zurück. In zwei Punkten stimmt die Saga jedenfalls zu den historisch beglaubigten Tatsachen: in dem Namen des Vaters Eymundr, gleichviel wer er gewesen,[1] und in der Richtung des Zuges nach Ost oder vielmehr Südost, vielleicht auch in dem einen oder anderen geographischen Detail.[2] Darüber hatte man also auf Island Kunde. Doch muß sie dunkel und verworren gewesen sein. Kein Skaldenlied besang Ingvars Zug, keine frásaga erzählte von ihm, sonst wäre die Yngvarssaga sicherlich nicht so kläglich-dürftig ausgefallen. An dem Zuge nach Serkland haben auch gewiß keine Isländer teilgenommen; Ingvars tapfere Schar rekrutierte sich wohl ausschließlich aus seinen näheren Landsleuten, aus Uppland, Södermanland, Östergotland, Västmanland. Woher also kam die Kunde? aus Schweden? Diese Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, doch wahrscheinlich ist sie nicht. Es wäre, soviel ich sehe, das einzige derartige Beispiel in der ganzen Sagaliteratur: schwedische historische Ereignisse dieser Zeit finden ihren Weg nach Island nur so weit, als sie mit norwegischen in Verbindung treten (vgl. oben S. 160 über Sigrið), — und das war hier ja nicht der Fall.

Der Weg konnte, nach meiner Meinung, nur über Rußland gehen. Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß Ingvars Zug von Kijev ausging, daß er in Jaroslavs Interesse oder doch mit seiner Zustimmung und Unterstützung unternommen wurde und daß er in eine Zeit fiel, wo wir in Kijev viele Isländer nachweisen können. Nach der Saga muß Ingvar etwa im Jahre 1036 oder 1037 als zwanzigjähriger Mann an Jaroslavs Hof gekommen sein. Ein Jahr vorher, vielleicht auch erst zur selben Zeit hatte Harald harðráði nach längerem Aufenthalte Kijev verlassen. Als er im Herbst 1042 wieder dorthin zurückkehrte, war kaum

[1]) O. von Friesen, Fornvännen 1910 p. 206 hat sicherlich recht, wenn er meine Lesung des ersten Namens auf der Runeninschrift Strengnäs L. 959: *ai*[*muntr*] beanstandet; es muß wahrscheinlich *ai*[*rikr*] heißen, und dadurch, sowie aus anderen Gründen wird meine Deutung Ingvars als Sohnes von König Eymundr von Schweden hinfällig. Damit ist aber die Frage nach seiner Herkunft nicht endgültig gelöst, und ich glaube an der Grundidee meiner Erwägungen darüber festhalten zu müssen. Doch davon ein andermal.

[2]) Dagegen halte ich die Übereinstimmung des Namens des Bischofs Rodgeir (p. 32. 40) mit dem *hruþkaiʀ* der Inschrift von Tystberga hage (Brate, Rv. 158 s., Olson 62) für zufällig.



ein Jahr seit Ingvars Tode vergangen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er sowohl, als seine Leute viel davon hörten. Ingvars Zug und sein Untergang im fernen Osten muß überhaupt großes Aufsehen erregt haben, sonst wäre sein Ruhm, den die Inschriften bezeugen, kaum erklärlich.[1])

Ist dem aber so, so werden wir es auch wahrscheinlich finden, daß dieselben Isländer, welche die Kunde von Haralds Abenteuer nach ihrer Heimat trugen, auch die von Ingvars Todeszuge dorthin brachten. Da sie sich jedoch nicht in den Rahmen der den Isländern geläufigen Tradition einfügen ließ, sondern als ganz selbständige Erzählung sozusagen in der Luft schwebte, wie Visivaldr im Sagenkomplex über Sigrið, so verblaßte sie bald und es blieb von ihr nichts übrig, als der Name des Helden — Yngvarr Eymundarson — und eine dunkle und verworrene Erinnerung an seinen Zug, die in später Zeit in der Suche nach Sagenstoffen wieder aufgenommen wurde und in der erdichteten Yngvarssaga ihren Niederschlag fand. So erklärt sich wohl am besten die trockene Notiz in den Annalen, das Schwanken in der Bestimmung der Herkunft des Helden (s. den Schluß der Saga p. 47 s.) und alles weitere, was die Saga berichtet: es ist von Anfang bis zum Schluß freie Erfindung des Verfassers, mit der Einschränkung, die wir oben S. 187 machen mußten.

Blicken wir nun zurück und suchen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung zu summieren, so scheinen sie mir klar genug. Alles, was die isländische Sagaschreibung über das historische Rußland wußte, hat sie nicht aus zweiter Hand über Schweden und Norwegen, sondern direkt aus Rußland selbst erhalten, und die Vermittler waren Isländer, in erster Linie Skalden. Mit dem ersten Skalden, den wir am russischen Fürstenhofe kennen lernen, mit Bjǫrn Hítdœlakappi, beginnt die Quelle

[1]) Fornvännen 1910 p. 117 habe ich damit das Wiederauftauchen des Namens Ingvar im russischen Fürstenhause in Verbindung gesetzt. Bedeutsam ist, daß er in der rein schwedischen Form Ingvarъ, nicht in der slavisierten Igorъ wiedererscheint, was eine neue Entlehnung voraussetzt, wie schon Thomsen l. c. p. 299 angemerkt hat. Freilich tritt er hier erst in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts (in der Chronik zuerst 1202) auf, also reichlich hundert Jahre nach Ingvars Tode, doch sind vielleicht die zeitlichen Zwischenglieder verloren gegangen. Ein anderer Grund für das Neuerscheinen des Namens in dieser Form ist nicht einzusehen. Die dynastischen Verbindungen boten keinen Anlaß dazu.

zu fließen; vor ihr ist eine große Leere, kein einziger Name dringt herüber.

Neben Bjǫrn stellen sich die Skalden des Óláfr Tryggvason, die zwar nicht selbst Augenzeugen dessen, was ihr königlicher Herr in Rußland als Knabe und Jüngling erlebte, gewesen waren, die aber von ihm selbst authentischen Bericht darüber erhalten hatten, vor allem Hallfreðr vandræðaskáld. Es liegt hier eine gleichartige, aber nicht ganz gleichwertige Quelle vor: gleichartig deswegen, weil sie doch fast unmittelbar dem Bericht von einem Selbsterlebnisse entspringt; nicht gleichwertig, weil es nicht ein Augenzeuge ist, der von Selbsterlebtem auf Island berichtet. Infolgedessen bleibt die Kenntnis nicht nur auf die Jahre, die Óláfr in Rußland verbrachte, beschränkt, sondern sie ist auch blasser, weniger farbenprächtig und lebenswahr. Wenn wir auch in der Bjarnarsaga Hítdœlakappa eine gewisse Verworrenheit und Farblosigkeit feststellen mußten, so liegt das daran, daß ihre Erzählung keinen Anschluß an den Hauptstrom fand, und dadurch isoliert wurde. Es ist eine unbedeutende Nebenepisode in der Biographie eines Skalden geblieben. Auch der Umstand mag mitgewirkt haben, daß Bjǫrn verhältnismäßig jung (etwa 35 bis 40 Jahr alt) starb.

Es folgt die Zeit, wo die Quellen am reichsten fließen: die Zeit Jaroslavs und der Ingigerð. Hjalti Skeggjason und der Skalde Gizurr gullbrá (svarti) sind die Gewährsmänner für Olafs Verlobung mit Ingigerð; für das Weitere — Olafs Skalden, vor allem Sighvatr Þórðarson und Þormóðr Bersason, die zwar beide fern von der Heimat starben (Sighvatr c. 1045, Þormóðr zusammen mit Olaf bei Stiklastaðir 1030), deren Lieder aber nach Island gekommen sind. Die Quelle des Eymundarþáttr sind die Berichte der isländischen Gefährten Eymunds, Bjǫrn ok þeir inir íslenzku menn, welche die Saga (AR. II, 199) selbst nennt, u. a. Garða-Ketill (ibid. 195), den später die Yngvarssaga von hier entlehnt. Schon die Art, wie im þáttr die Taten eben dieser Isländer herausgestrichen werden, verrät den Ursprung.

Für die Abenteuer Haralds harðráði steht vor allem der Isländer Halldórr Snorrason goða zur Verfügung, der berühmte Erzähler, der gern von Haralds Fahrten erzählte: sagði ... mǫrg æfentýr, þau sem utanlands hǫfdu gerz í ferdum þeira Haralds konungs, Flat. III, 429. Dann die vielen Skalden Haralds, Þjóðólfr Arnórsson und die andern. Aber auch hier überall reicht die

Kenntnis der sǫgur nur genau soweit, als Isländer und Skalden in Begleitung norwegischer Fürsten in Rußland waren.

Danach versiegt die Quelle ebenso plötzlich, wie sie entsprungen: wir hören von keinem Skalden mehr, der am russischen Fürstenhofe gewesen wäre, es konnten auch bei den veränderten Umständen dort keine mehr erscheinen, — und Rußland versinkt wieder unter den Horizont der Sagawelt.

Kurz: nicht alles, was die Isländer, die in Rußland gewesen waren, von dem fernen Reiche im Osten zu berichten wußten, hat in den sǫgur Platz gefunden. Es bedurfte gewisser Anknüpfungspunkte an die Hauptlinie der norwegisch-isländischen Interessen, um die Erinnerung daran zu erhalten.[1]) Ein selbständiges Thema ist Rußland wenigstens in den historischen sǫgur nie geworden. Aber alles, was sie darüber zu erzählen wissen, geht auf Isländer zurück. Die nicht weiter ausgesponnene Erzählung von dem Rußlandszug des Eiríkr jarl Hákonarson aus der Zeit Vladimirs beruht gleichfalls auf einem Skaldenlied, der Bandadrápa des Eyjólfr dáðaskáld, s. Hskr. I, 417 (Ól. s. Tr. c. 90).

Daraus erklärt sich nun auch die weitere Entwicklung dieser Motive. Sie verläuft anders, als die der übrigen. Es waren ja lauter Stoffe, die aus dem Wissen des Einzelnen stammten, nicht getragen wurden von dem Wissen der Allgemeinheit, wie es etwa in Schweden der Fall gewesen wäre, oder wie in Island selbst — das, was man von Norwegen erzählte. Daher erhalten sie sich meist (aber nicht immer, vgl. Bjarnarsaga) nur dann, wenn sie sich in dies allgemeine Wissen und Interesse auf die eine oder die andere Weise einzufügen vermögen, sei es als þáttr in einem größeren Sagenkomplex (Eymundarþáttr, die Geschichte der Ingigerðr), sei es als kurze historisch-genealogische Notiz, wie sie auch später noch auf Umwegen in die Saga gelegentlich kommen konnten. Sonst verschwinden sie ganz oder verblassen wie die Erinnerungen an Ingvarr víðfǫrli. Sie treten eben von Anfang an sozusagen als freie und freizügige

---

[1]) Isländer tauchen in Rußland schon frühzeitig auf. Bereits unter den landnámamenn finden wir einen Skinna-Bjǫrn, welcher Hólmgarðsfari genannt wird, und hören von seinem Sohne Miðfjarðar-Skeggi, von dem es ebenfalls heißt, daß er herjaði í austrveg. Sie gehören also beide noch dem IX. und Beginn des X. Jahrhunderts an. S. Landnámabók ed. F. Jónsson p. 57. 180. 249.



literarische Motive auf, die sich an festere Konstruktionen anlehnen mußten, um nicht zu entarten oder ganz vergessen zu werden. Dadurch erklärt sich die sonderbare oben (S. 170 s.) betonte Ersetzung Kijevs durch Novgorod, Kœnugarðs durch Hólmgarð: es ist nicht der Reflex einer historischen Tatsache, sondern das Erzeugnis einer sagengeschichtlichen, literarischen Entwicklung, so etwa, wie in der Dietrichsage, mutatis mutandis, Ravenna und Rom vergessen wurden zugunsten von Verona-Bern. Und daher auch die Beliebtheit russischer Motive in den märchenhaften fornaldarsǫgur. Von den Sagen der fornaldarsǫgur Norðrlanda spielen die meisten in Rußland oder enthalten doch russische Episoden. Man konnte eben frei über sie verfügen, konnte Märchen auf Märchen nach Rußland projizieren, ohne Lügen gestraft zu werden, ohne daß das positive Wissen der Hörer solcher Erzählungen an der einen oder der anderen Einzelheit Anstoß genommen hätte.

Auf der Linie dieser speziell isländischen literarischen Entwicklung ist endlich auch die Bezeichnung Rußlands — Garðaríki — aufgekommen. Die allgemein verbreitete Ansicht, diese Bezeichnung sei gemeinnordisch gewesen, scheint mir irrtümlich zu sein. Garðaríki findet sich nirgends außerhalb Islands.

Die schwedischen Runeninschriften des X. bis XII. Jahrhunderts begnügen sich, wie wir oben (S. 162 ss.) sahen, meist mit den sehr unbestimmten austr, austrvegr, oder sie sagen, wenn sie genauer sein wollen, *i karþum* = í Gǫrðum. Letztere Bezeichnung ist die alleinherrschende in der ganzen Skaldenpoesie: til Garða, í Gǫrðom, í Garða, ór Gǫrðom, häufig mit Beifügung von austr, bzw. austan. Kein einziges Mal erscheint, soviel ich sehe, in einem Skaldengedicht Garðaríki.

Bei Schweden setzt, infolge mangelnder Überlieferung für die ältere Zeit, die Beweisführung aus.[1])

Aber auch Norwegen kennt kein Garðaríki. Bei Theod. Mon., der sich bekanntlich an osteuropäische Quellen anlehnt, aber gerade hier auch isländische benutzt, finden wir nur Ruscia,

[1]) Die erst im XIV. Jahrhundert aufgezeichnete Gutasaga, wenn wir sie überhaupt hier heranziehen wollen, kennt nur das viel spätere Ryzaland (ed. Pipping p. 63. 66) und kommt hier nicht in Betracht. In späterer Zeit, als die lebendige Verbindung mit Rußland schon verloren war, herrscht in Schweden Rusia, Rydzaland, Ryssland.



Russia (ed. Storm p. 13. 28. 30. 45. 57.); in der Historia Norv. neben Holmgardia (der Stadt) ebenfalls nur Ruscia (p. 113. 119); ebenso in den Acta sancti Olavi regis p. 142: in civitate quadam Rusciae, quae Holmegarder appellatur, ähnlich p. 143 s.

Das sind freilich gelehrte, aus Deutschland herübergenommene Formen; wie die Verfasser das Land in ihrer Muttersprache genannt hätten, erfahren wir nicht direkt. Aber in den viel späteren Farmannalǫg, in deren älterem Teile, finden wir wiederum i Gaurdum austr (NgL. ed. Keyser og Munch II, 277) und nicht Garðaríki. So wird wohl der Schluß erlaubt sein, daß auch Norwegen kein Garðaríki kannte, — daß wir jedenfalls keinen Grund haben, dies anzunehmen.

Was endlich Island anbetrifft, so läßt sich hier das verhältnismäßig späte Aufkommen des Namens wahrscheinlich machen. Daß die Skalden es noch nicht kannten, erwähnte ich schon. Aber auch die älteste isländische auf uns gekommene Gesamtdarstellung norwegischer Geschichte, das Ágrip af Noregs konungasǫgum, verfaßt vor dem Schluß des XII. Jh. (F. Jónsson, LH. II, 618) kennt es noch nicht, sondern gebraucht nur das allgemeine austrvegr (ed. Dahlerup p. 45. 47 et passim) und braucht ein einziges Mal den Ausdruck austr í Garða (p. 44), — nirgends aber Garðaríki; folglich haben es auch seine Quellen, Sæmund, Eirik Oddsson, die älteste Óláfssaga, die verloren sind, nicht gekannt.

Auch der Morkinskinna scheint austrvegr (2 mal), austrríki (1 mal) geläufiger zu sein als Garðaríki, welches nur einmal, und zwar in den einleitenden Worten (p. 1) vorkommt und einem einmaligen Garðar in der Prosa (p. 30) neben vielmaligem Garðar in Versen gegenübersteht. Ob dieses einmalige Garðaríki wohl schon im Original (c. 1220) stand?

Wie dem auch sei, zu Beginn des XIII. Jahrhunderts häufen sich die Fälle, wo Garðaríki vorkommt. Zwar verschwinden auch austr, austrvegr, Garðar nicht ganz aus der Prosa, aber daneben drängt sich Garðaríki immer stärker vor: die Fagrskinna hat es 7 mal gegenüber 3 Garðar, und in der Heimskringla hat es noch entschiedener die Herrschaft errungen: 31 Garðaríki (mit und ohne austr, austan) stehen in der Prosa nur 3 Garðar gegenüber.

Mir scheint daher die Geschichte der Bezeichnung Rußlands auf Island in allgemeinen Zügen klar. Ursprünglich herrscht

nur austr, austrvegr. Doch dieses Wort hat eine zu unbestimmte Bedeutung, es umfaßt ja auch Griechenland und alle Länder sonst, die über Rußland zu erreichen waren (s. oben S. 162). Darum stellt sich ihm, bei näherer Einsicht, Garðar zur Seite als spezielle Benennung des russischen Reiches, und dieser Name beherrscht, wie es scheint, das X., XI., XII. Jahrhundert und bleibt auf der skandinavischen Halbinsel der allein volkstümliche bis zum Schluß der ganzen Periode. Auf Island aber, als hier die schriftliche Fixierung der frásǫgur aufkommt, befriedigt auch dieses plur. tantum in seiner Schwerfälligkeit das verfeinerte Sprachgefühl nicht, um so mehr, als es zu mannigfachen Mißverständnissen Anlaß geben konnte. Garðar kommt nämlich im Norden recht häufig als Ortsname vor; auf Island allein gab es in verschiedenen Teilen der Insel 3 Ansiedlungen dieses Namens, und 4 trugen denselben Namen im Singular (Garðr), der in den Handschriften manchmal mit Garðar wechselt. Vgl. Kålund, Bidrag til en hist.-top. Beskrivelse af Island (1877—82), passim. Um solche Mißverständnisse zu verhüten, mußte man austr, austan dazusetzen, was die Bezeichnung noch schwerfälliger machte. Und so entstand in der isländischen Kunstprosa der Ausdruck Garðaríki, nach dem Vorbild von Danaríki, Svíaríki (woraus Sverige) Hringaríki, Raumaríki u. a. m. Volkstümlich war das Wort ursprünglich nicht und ist es auch später nur auf Island durch die Sagaliteratur geworden.[1])

Wann es aufgekommen ist, läßt sich bei den eigentümlichen Verhältnissen der isländischen schriftlichen Überlieferung kaum entscheiden. Es ist uns ja kein einziges Original erhalten, es liegen nur Abschriften, teilweise sehr späte, vor. Und wie leicht konnte dem späteren Abschreiber ein seiner Zeit geläufigerer Ausdruck statt des älteren, jetzt weniger geläufigen des Originals

---

[1]) Schon vorher scheint ein anderer ähnlicher Versuch gemacht worden zu sein, ausgehend von dem alten austrvegr: dieser Ausdruck war sichtlich auf dem Wege, sich zum nom. propr. für Rußland zu entwickeln, so etwa, wie ja auch Noregr aus Norðvegr entstanden ist. Ich möchte einen Ansatz hierzu vor allem in dem Sprachgebrauch des Ágrip erblicken, wo, wie wir sahen, austrvegr vorherrscht und Jarisleifr p. 45 Austrvegs konungr genannt wird. Das Wort haftet in der ganzen Sagaliteratur auch weiterhin vielfach bis zum Schluß, sowohl in der historischen, als vor allem in der unhistorischen Saga. Doch es wird im allgemeinen von dem exakteren Garðaríki zurückgedrängt, welches klar und deutlich den Begriff umschrieb und zu keinerlei Mißverständnissen Veranlassung gab.

in die Feder fließen. So möchte ich das zweimalige Garðaríki der Bjarnarsaga Hítdœlakappa (p. 9. 11), deren älteste erhaltene Bruchstücke handschriftlich erst der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts angehören, erklären. Doch Bestimmtes läßt sich darüber nicht sagen. Nur ganz allgemein werden wir vermuten dürfen, daß es nach der eigentlichen Skaldenzeit, etwa am Schluß des XII. Jahrhunderts aufkam und in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts, der Blütezeit der Sagaschreibung, durchdrang. Daß es bereits zur Zeit der mündlichen Überlieferung, der frásagnir, entstanden sein sollte, scheint mir zwar nicht unmöglich, jedoch in Anbetracht der oben angeführten Tatsachen und Erwägungen sehr unwahrscheinlich.

Wie es zur Bildung von Garðaríki kam, wird aus dem Obigen verständlich. Wie aber entstand das plumpe ältere Garðar? Es hat Analogien, wie Dalar (Dalarne) u. ä., bleibt aber trotzdem als Bezeichnung eines großen Reiches seltsam.

Man hat viel darüber geschrieben und gestritten. Wenn wir nun bei der Entscheidung der Frage nicht mehr mit dem späteren Garðaríki, sondern nur mit dem ursprünglichen Garðar zu rechnen haben, so ist die Antwort leichter zu geben.

Sicher haben wir nicht von dem nordischen garðr (Umzäunung, umzäuntes Gehöft) auszugehen, sondern von dem slavischen gradŭ, gorodŭ, welches ja zweifellos auch in Hólmgarðr, Kœnugarðr, Mikligarðr (= russisch Zarĭgradŭ) steckt. Mehrfach erscheint Byzanz in der Sagaliteratur einfach als Garðr (sing.), d. h. als gradŭ *κατ' ἐξοχήν*. So z. B. im Ágrip 61.

Also ist Garðar als Landesname einfach eine zusammenfassende Bezeichnung der russischen grady, d. h. der Städte. Es ist bisher nicht beachtet worden, daß die skandinavischen Ankömmlinge in Rußland schon im IX. Jahrhundert nicht nur zahlreiche Städte (außer Novgorod und Kijev) vorfanden, sondern daß das ganze politische Leben des Landes auf diesen Städten beruhte. Sie waren die einzigen staatlichen Organisationen, mit denen die Ansiedler in Krieg und Frieden zu rechnen hatten. Um diese Städte hatten sich nämlich bereits festere politische Gebilde (volosti) kristallisiert, die vom Zentrum d. h. der Stadt aus sowohl wirtschaftlich als administrativ beherrscht wurden. Vgl. darüber am besten V. Ključevskij, Kurs russkoj istorii I, 114 ss. Da in der ältesten, vorwarjagischen

Zeit keine dieser Städte die anderen so weit politisch überragte, daß sie dieselben zu einem größeren Ganzen hätte zusammenschweißen können, so entsprach das von den Skandinaven angenommene Kollektivum eigentlich recht genau den vorgefundenen tatsächlichen Verhältnissen. Garðar bedeutet also die Gesamtheit der slavisch-russischen Städte mit ihren Bezirken. Garðaríki wäre für die ältere Zeit geradezu falsch gewesen, da das Wort eine politische Einheit vorspiegelt, die gar nicht bestand.

DIE ALTSCHWEDISCHE ERZÄHLUNG VON VALENTIN UND NAMELOS.

Von Fritz Karg.

Die Geschichte von Valentin und Namelos behandelt einen jener Stoffe, die, zuerst in der späthöfischen Epik des Mittelalters auftretend, allmählich in die niedere Spielmannsdichtung übergehen, dann um 1500 im Volksbuch in Prosa aufgelöst werden, in den folgenden Jahrhunderten immer wieder neue Auflagen erleben und sich hier und da bis in die Gegenwart halten. Es ist ein Abenteuerroman, wie sie sich als Unterschicht in der Literatur aller Zeiten finden, und die heute, wo der Historiker auch den Seitenwegen des literarischen Geschehens nachzuspüren begonnen hat, wieder an wissenschaftlichem Interesse gewonnen haben.

Welch gewaltige Verbreitung die Erzählung gehabt hat, davon legt die ausgezeichnete Übersicht Zeugnis ab, die Seelmann seiner Ausgabe der mittelniederdeutschen Version[1]) auf S. XXX—XL beigibt; aus der Zeit zwischen 1489 und 1876 sind nicht weniger als 28 französische, 42 englische, 10 deutsche, 22 niederländische und 5 italienische Drucke bekannt, dazu noch eine Handschrift des 17. Jahrhunderts, die eine isländische Bearbeitung enthält. In England ist die Geschichte heute noch als Kinderbuch beliebt.

Unter den Fassungen, die noch in mittelalterliche Zeit fallen, ist die mittelniederdeutsche die einzige, die in der Fachliteratur eine gewisse Rolle gespielt hat, besonders infolge der verschiedenen Besprechungen und kleinen Polemiken, die sich an Seelmanns Ausgabe geknüpft haben.[2]) Demgegenüber ist die schwedische

[1]) Valentin und Namelos ... von W. Seelmann (Ndd. Denkm. IV), Norden und Leipzig 1884.

[2]) Genaues Literaturverzeichnis bei W. Stammler, Mittelndd. Lesebuch, Hamburg 1921, Anmerkungen zu Nr. 52, S. 141.



Überlieferung fast gänzlich zurückgetreten. Sie liegt in drei Handschriften vor, deren wichtigste, die Redaktion A aus dem Codex Verelianus, Klemming im Jahre 1846 zusammen mit den abweichenden Lesarten der beiden anderen — B und C — veröffentlicht hat.[1]) Mir scheint jedoch, als verdiene gerade sie, wieder ans Licht gezogen zu werden, birgt sie doch eine ganze Reihe von Problemen, die noch der Aufarbeitung harren und von denen ich einige an dieser Stelle behandeln möchte.

I. Die Form des schwedischen Textes.

In der soeben erwähnten Ausgabe von Klemming erscheint der schwedische Text als Prosaerzählung, in die eine Reihe von reimenden Versen (im ganzen 84) eingestreut sind. Ob es sich bei diesen letzteren um die zufällig stehengebliebenen Reste einer einstigen poetischen Fassung handelt oder ob sie der Erzähler absichtlich seiner Komposition als besonderen Schmuck beigegeben hat, ist, soweit ich sehe, bisher noch nicht entschieden worden. Die Handschrift selbst gibt hierüber keine Anhaltspunkte; wie Klemming auf S. 56 bemerkt, läuft der Text gleichmäßig als Prosa geschrieben fort, nur ganz am Schluß sind 8 reimende Verse abgesetzt. Es ist also ausschließlich das Verdienst des Herausgebers, die übrigen 76 Verse erkannt zu haben. Er hat damit auch durchaus Anklang gefunden, wie die entsprechenden Notizen auf S. 38 und 128 der Fornsvensk Bibliografi von Geete[2]) und die von Seelmann a. a. O. S. 105—108 wiedergegebene Probe der schwedischen Erzählung beweisen.

Auch mir haben sich die Beobachtungen Klemmings bei einer erneuten Untersuchung zum weitaus größten Teile bestätigt; nur in einem Verspaar vermochte ich im Gegensatz zu ihm keinen Reim zu erkennen. Es handelt sich um:

40, 4. aff hans skipilsse kan iach ey mere *sighiæ*
wtan han war trullom *liker*.

Jener gewisse Gleichklang, der jedem Reim, und mag er noch so unrein sein, eigen sein muß, fehlt. Die Reimwörter antworten nicht aufeinander, sind nicht aufeinander abgestimmt.

---

[1]) Namnlös och Valentin. En Medeltids-Roman. Efter Gamla Handskrifter utg. af G. E. Klemming (Samlingar 6), Stockholm 1846.

[2]) (Samlingar 124), Stockholm 1903.



In einem zweiten,

41, 13. effter enæ jomfrv ther iach hawer *kær*;
hon røffuer aff mik mz waldh badhæ with och *skæll*,

mag die mangelnde Übereinstimmung auf einer Textverderbnis beruhen. In der Handschrift B fehlt *mz waldh* (vgl. Klemming a. a. O. S. 60), und in der Tat wird der Reim, wenn man die beiden Wörter wegläßt, wenn auch nicht gut, so doch erträglich.

Dagegen haben sich mir bei wiederholtem Lesen in den von Klemming als Prosa gedruckten Partien eine ganze Reihe weiterer Reime aufgedrängt. Ich konnte deren noch 76 feststellen, so daß sich die Zahl der reimenden Verse, 40, 4/5 abgerechnet, auf 158 erhöht. Die von mir ermittelten Verse sind folgende:

3, 6. Thź war en ǽrligh kónung j fránkarike;
hán het pípping; han háffde enæ ǽrligæ
jómfrv til dótter; hón het clarína,
och hénnes fader sýster hon hét jomfrv phíla.

13, 10. thá swárade Blándamǽr:
hán skadær áldrik éngin man mér.

14, 9. óch hiit kómpnæ; her wárda j blíffuæ
j thenne nǿdh ee mǽden j líffuæ.

15, 9. opp sprúngo állæ the hérra ther wáræ
óch vnfingo them míz storæ ǽræ,
bádhæ phílæ och thén stolta jómfrv;
them hélsadhe kónungen bádhen thú.
jómfrvnæ fáder ward tha álstinges glád
och spórde sínæ dótter át ..

16, 5. tha ságde then stólta jómfrv claríua
tíl then ýnga phálantín.
mín kæræ, mín glædi, mín hiærtæns lúst!
mź thz samma trýkte hon hónom for sith brýst.

17, 14. thá gik then stólta jómfrv claríua
sǿrgeligæ fór sin fáder at stá
óch sagde: kǽre fáder och hérra,
gǿrin for gúdz skuld óch idhræ ǽræ.

17, 19. hán sende mík | hónom j ǽræ
óch tro át han skúlde her lǽræ ...

19, 8. óch hwat wi hér effter strídhæ,
thź stridhæ wí os til skádhæ.

19, 16. at mínstæ iij[M] ríddare och swénnæ.
thz wǽrff then ríddaren til hénne.

20, 1. óch lot thz brédhæ pa jórdena;
thér badh hon fálantin stánda pa.

20, 9. hán war swa kǿsteligæ giórder aff gúll,
at skiin gik aff hónom sóm aff en sóll.

21, 12.	óch bar hónom en hiélm aff ståll; ówan pa hiélmin war en kråntz aff røt gúll; jnnan j kråntzen stód eth bíladæ aff gull ræt som en jómfrv, thér lee wilde.
21, 18.	tha the kómmo pa iiij mílæ nær the hédniskæ såratzínæ.
21, 23.	wi wílom forwærffuæ ther priis och æræ. thz thøkte them állæ rådeliget wáræ.
22, 22.	han sýnis wæl wáræ en riddare gódh, for thý at hans wápen rok skiin aff gulle rødh.
22, 30.	thók ær han likewæl en kónung och ær én then øpærst aff áll theres hær.
23, 13.	pipping swárade hónom j samma stúndh, for mátten j att giffuæ iij M púnd.
24, 4.	hém j sith lánd mź all sin hær; the dødhæ wáræ the bliffuo tha thér.
24, 23.	och thz díwret war fálantins blóder, thz kénde hwaske fáder eller móder.
26, 4.	och wilde swa sighiæ : nw giffuer iach mík; tha tok fálantin och løste sith bélte fra sík.
28, 24.	hón wilde wáræ hans éygin hiærtæns kære, hémmelíkæ óch oppenbáræ.
32, 29.	swá wil iach føræ íder til bórgenæ. thá j kómin in igénom pórtanæ.
37, 30.	óch rende in j kréytzen til hónom, och bygýntæ mæktiligæ át sla til hónom.
38, 1.	níd fra hæsten och wart stádder til fót, och sló myket fólk j hæll j storæ nødh.
38, 32.	hán wilde háldæ them j storæ æræ och wørding och ált thz théra begéren ..
39, 18.	thenne wægænæ hwílkin idher thækkes at rídhæ. then ándra wil jách och námpnlos at rídhæ.
41, 21.	thú skalt níwtæ thin órdh som iach nẃ hawer áff tik hørt.
42, 9.	at iách skulde wárda løst aff en mán, óch han skal wáræ én konungxsón.
45, 15.	ok téknade at hán wilde fáræ mź honom ée hwart han fóre.
51, 23.	och løsæn then ædlæ riddaren blándamær som j stóræ bedrøffuilsæ fángen ær.
52, 5.	thá sagde fálantin: „fáder, iach wil nokot tálæ wid ídher.
54, 9.	thú niwter tík ekke siælffuer át, mén thu níwter enæ quinnæ át.

Vergleicht man meine Verse mit denen Klemmings, so ergibt sich eine weitgehende Übereinstimmung in Technik und Aufbau.

Was zunächst den Reim anlangt, so hat naturgemäß Klemming bereits diejenigen Verse als solche erkannt, deren Reimwörter sich auch dem Auge leicht darboten. Ich erinnere nur an das neunmal vertretene Wortpaar *nødh* : *dødh* (auch in den graphischen Varianten *nød* : *død*) resp. umgekehrt (10, 12/13; 19, 3/4; 29, 31/32; 30, 27/28; 35, 26/27; 36, 29/30; 42, 27/28; 44, 12/13; 44, 21/22) oder an *hender* : *sender* (12, 5/6), *la* : *swa* (14, 6/7) usw. Daneben sind ihm aber auch schon eine Reihe von Reimen aufgefallen, die, etwa vom Standpunkt des klassischen Mittelhochdeutschen aus betrachtet, nicht mehr als rein gelten würden. Ich verweise hierfür auf Bindungen wie *rīk* : *sik* (10, 1/2), *sporæ* : *æræ* (20, 13/14), an solche wie *sār* : *wāræ* (30, 21/22), *saratzīna* : *pīnæ* (18, 1/2) und an die Assonanz *kær* : *skæll* (41, 13/14; vgl. oben S. 199). Es ist erklärlich, daß gerade Reime dieser letzten Art in den von mir aufgeführten Versen zahlreich vertreten sind. Mag doch ihre mangelnde Reinheit der Grund sein, weshalb sie Klemming nicht bemerkt hat. Dem Ohre jedoch geben sie sich deutlich als Reime kund. Neben den untadeligen Paaren *stundh* : *pund* (23, 14/15), *blōder* : *mōder* (24, 23/24), *mik* : *sik* (26, 4/5) und den drei rührenden Reimen *honom* : *honom* (37, 31/32), *rīdhæ* : *rīdhæ* (39, 18/19) und *at* : *at* (54, 9/10) müssen auch die zahlreichen unreinen Bindungen wie *gōdh* : *rēdh* (22, 23/24), *fader* : *idher* (52, 5/6), *lust* : *bryst* (16, 7/8), *gull* : *soll* (20, 9/10) usw., die Assonanzen *clarīna* : *phīla* (3, 8/9), *mīlæ* : *saratzīnæ* (21, 19/20) als vollwertig anerkannt werden. Vom klanglichen Standpunkt aus ist auch nichts einzuwenden gegen dreisilbige Reime wie *jordena* : *standa pā* (20, 2), *borgenæ* : *portanæ* (32, 30/31); sogar gegen *bländamær* : *fängen ǽr* (51, 24), wo mit der nebentonigen Endsilbe des Namens ein selbständiges, hebungtragendes Wort gebunden ist. Für Reime wie *æræ* : *begeren* (39, 1), *clarīna* : *phalantīn* (16, 6) bietet bereits Klemmings Material Beispiele.

Ich habe in meiner Liste die Vershebungen durch Akzente bezeichnet. In der Regel entfallen deren vier auf einen Vers, seltener, etwa 19, 8/9, 20, 1/2, 45, 15/16, 52, 5/6, haben wir es mit dreihebigen Versen zu tun. Immer sind solche von gleicher Hebungszahl paarweise gebunden, mit der einzigen Ausnahme von:

19, 16. **at mínstæ iij M ríddare och swénnæ.**
thæ wǽrff then ríddaren til hénne,

wo ein Dreiheber auf einen Vierheber reimt. Klemming hat zwar keine Akzente angegeben, doch zeigt sein Material das

gleiche Nebeneinander der beiden Verstypen. Auch bei ihm überwiegt der Vierheber bei weitem. Mehrmals finde ich reimende dreihebige Paare, zuweilen auch Dreiheber im Reim mit Vierhebern. Ich verweise z. B. auf 30, 19 ff.:

Fálantin hán mot them rédh
mí sinæ swærde; thý han war wrédh.
han hióg manga díwpæ sár;
ther wár ey got áth fore wáræ.
nampnlós han bygýntæ at slá;
mánger man thér døder lá.

Über 40, 4/5 vgl. S. 198 und S. 199. Vielleicht wird mancher, der die Verse so losgelöst aus dem Gesamtgefüge des Ganzen vor sich sieht, glauben, sie durchweg vierhebig lesen zu können. Sobald man sie jedoch in den Zusammenhang hineinstellt und ihnen Klang und Rhythmus zu geben bemüht ist, kann man nicht anders als in der von mir angegebenen Weise akzentuieren. Sämtliche 158 Verse, das sei als Hauptcharakteristikum herausgestellt, zeigen nämlich einen ausgesprochen fallenden Rhythmus, in dem Sinne, wie ihn Sievers, Rhythmisch-melodische Studien, S. 42/43,[1]) beschreibt: der eigentliche Vers beginnt stets mit der ersten Hebung, was vor ihr liegt, ist durch einen leichten psychischen Bruch von ihr getrennt, gehört also, streng genommen, nicht zum rhythmischen Gefüge des Verses, sondern steht als echter Auftakt außerhalb desselben. Also z. B.:

20, 9. **hán war swa | késteligæ | giórder aff | gúll,**
at | skíin gik aff | hónom | sóm aff en | sóll.

14, 6. **tha | swárade en | ríddare | thér fangen | lá;**
han | tálade til | hónom | óch sagde | swá.

Der fallende Rhythmus ist am besten wahrzunehmen, wenn man die Verse skandiert; denn man kann vor jeder Hebung zwanglos eine kleine Pause einschalten. Die rhythmischen Gruppen setzen also stets mit einer Hebung ein; legt man den Bruch vor oder zwischen die Senkungssilben, so werden natürliche Zusammenhänge auseinandergerissen und verzerrt.

Dabei sind die Senkungen auffällig stark gefüllt. Während wir nur ganz vereinzelt Synkope haben, z. B.:

17, 19. **hán sende mik hónom j æræ,**

finden wir nur wenige Verse, die nicht mindestens e i n e zwei-

---

[1]) **Heidelberg 1912.**

silbige Senkung enthalten, vgl.: 3, 6 *Thz war en, kónung j*; 3, 7 *pípping han*; 3, 8 *jómfrv til, hón het cla-*; 3, 9 *sýster hon, hét jomfrv*; 15, 9 *állæ the, hérra ther*; 15, 10 *fíngo them, mz storæ*; 15, 11 *phílæ och, thén stolta*; 15, 12 *hélsadhe, kónungen* u. s. f. Daneben ist auch dreisilbige Senkung nichts Seltenes, etwa 3, 7 *háffde enæ*; 3, 8 *hénnes fader*; 15, 13 *fáder ward tha*; 16, 8 *mz ths samma, hónom for sith* usw. Der Vers erhält dadurch einen äußerst beweglichen, an den antiken Daktylus gemahnenden Rhythmus.

Der Eindruck stark gefüllter Senkungen ist jedoch nicht nur der Silbenzahl zuzuschreiben, sondern liegt auch in ihrem Bedeutungsgehalt begründet. Es fällt auf, wie oft Substantiva oder Verba in die Senkung zu stehen kommen, während umgekehrt die Hebung häufig von einem Kleinwort (Pron. pers., refl., poss., Präp. oder Konj.) getragen wird. Man vergleiche etwa *hán sende mík* (17, 19), *thá gik then stólta* (17, 14), *thén stolta jómfru* (15, 10), *óch vnfíngo them mz storæ ǽræ* (15, 9), *tha swárade en ríddare thér fangen lá* (14, 6), und vor allem *mín kæræ, mín glædi, mín hiærtæns lúst* (16, 6), wo ein Verlegen der Hebung auf die Substantiva den fallenden Rhythmus sofort zerstören würde.

Fallender Rhythmus, nach Silbenzahl und Bedeutungsgehalt stark gefüllte Senkungen und ein anscheinend keinem faßbaren Gesetz unterliegender Wechsel zwischen Vierhebern und Dreihebern, das sind die Charakteristika dieser schwedischen Verse. Nimmt man nun noch hinzu, daß in einzelnen Fällen die letzte Hebung sehr weit zurückgezogen ist, wie etwa *fránkarike* : *ǽrligæ* (3, 6/7), *blándamær* (51, 23), *bórgenæ* : *pórtanæ* (32, 30/31), so wird klar, daß hier nicht der übliche vierhebige Reimvers, sondern jene Art rhythmischer Gliederung vorliegt, die Eduard Sievers als Sagvers bezeichnet und in den Metrischen Studien IV[1]) eingehend beschrieben hat. Damit rückt aber die ganze Reimtechnik der Verse in ein anderes Licht. Der Sagvers ist vorwiegend auf Rhythmus aufgebaut, der Reim kann zwar hinzutreten, ist ihm jedoch nicht von Haus aus eigen (Metr. Stud. S. 156 ff.); daher also auch die zahlreichen unreinen Reime und Assonanzen, die in den oben angeführten Beispielen enthalten

[1]) Abh. d. Philol.-Hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. XXXV, 1. Leipzig 1918.



waren, daher auch die unregelmäßige und zum Teil überraschend große Zahl der Senkungssilben. Daß es zu den Eigentümlichkeiten des Sagverses gehört, Kleinwörter oft zu Hebungsträgern zu machen, darüber hat bereits Sievers in § 86 ff. der Metr. Stud. ausgiebig gehandelt.

Wenn wir aber tatsächlich die gereimten Verse in der schwedischen Valentin-Erzählung als Sagverse ansprechen müssen, dann ist damit zu rechnen, daß in dem Text auch noch andere, nicht gereimte Verse enthalten sind, da ja, wie wir sahen, der gereimte Sagvers nur einen Spezialfall darstellt. Und wirklich sind in unserem Denkmal Hunderte von nicht reimenden Sagversen zu finden. Sie sind nicht, wie die wenigen gereimten Verse, ab und zu eingestreut, sondern ohne daß man am vorliegenden Text auch nur das Geringste ändert, lassen sich lange, zusammenhängende Partien in flüssigen Versen heraus schälen. Ich gebe im Folgenden einige Proben:

14, 3 ff. „huru món iach wáræ hiit kómin!
jách haffuer éy wærk aff slág eller sáar,
thy ǽr thz ey ánnat æn sǿmpnsens dwálæ.“
tha swárade en ríddare thér fangen lá;
han tálade til hónom óch sagde swá:
wísseligæ ʃ soffuen ékke;
thź ær ídhe róch engin drǿm.
j ǽrin mz forrǽdilsse grípin
óch hiit kómpnæ; her wárda j blíffuæ
ʃ thenne nǿdh ee mǽden j líffuæ.“
Blándamær hán wart forfǽræt och swárade
hónom och kérde sínæ frvs nǿdh,
at hán wiste éy hwar hón war, och ságde:
„máte iach swá længe wáræ nær hénne,
at hón komme ʃ sith beháld.
iach wónde ey síden hwat mík ower gínge.“

23, 6 ff. Herra fálantin han swárade hónom:
„gúdh lønæ thź idher kónungxlikæ ǽræ;
thok bíder iach ídher wérdige nádh
thz ʃ wilden wítæ mík enæ bǿn,
théu iach wil ídher aff bídhiæ.“
konung pípping swárade: „swa hiélpe mik gúd,
hwat j bédens thz skál idher wárdæ.“
„Ǽdlæ hérra gíffuin mik lǿs
wt áff mina féngilsse óch idhræ hýllæ.
jách ær thén samma fálantín
som ʃ loten léggiæ j tórnet,

før ʃ hemen fóren, kónungh.“ [1])
pipping swárade hónom ʃ samma stúndh:
„for mátten j att giffuæ iij^M púnd
gúll thz bæstæ j gréken ær,
j skúlen fri óch løsæ wáræ;
och bíder idher kérligæ at ʃ wilin félgiæ
mík til fránka ríke och blíffuæ
nær mik j ídhræ dágha.“

38, 30 ff. Síden ridhæ thé in j stáden igén.
tha badh kónungen at fálantin, námpnlos och blándamær
at thé wildæ blíffuæ nær hónom.
hán wilde háldæ them ʃ storæ æræ
och wérding och ált thz théra begéren
wáræ skúlde the háffua.
thæslikes bádh han och phíla och ságde,
át thz war hónom léth ath henne skúlde
swa stór wider módhæ til kómma;
och wílde thæs högræ haldæ hénne j wérding
ʃ allæ sínæ liiffs dága.
tha swárade hónom phíla och thákkade
hónom for állæ hans wæl gérningæ och ságde,
at hon wílde ther éngeledz blíffuæ.
„íach haffuer háfft her stóræ bedréffuilsse;
blíffuer iach her léngre, thz wárder min dédh.“

54, 4 ff. thá sagde rósemund til námpnlos:
„hera, látin mina húsfrv wáræ j mák!
æn thok at iách ær én fatig mán,
thá hawer iách mina húsfrv j æræ,
swá gernæ sóm then som rík ær.“
tha wárt nampnlos wréder och ságde til rósemund:
„thú niwter tík ekke siælffuer át,
mén thu níwter enæ quínnæ át;
hénne æst thu líker och wáre thu en quínnæ.“
námpnlos spórde hwát konst the kúnde.
the swárade: „wí kunnom qwædæ och rímæ,
óch got fólk glædæ géræ.
wí haffwm wándrat igénom mang lándh;
thý witom wí aff manga hándæ tingh at síghiæ.
wí haffwm wærit éster och wæst,
nór och súder aldre mæst.
swá haffwm wí farit wérldenæ igénom.“

---

[1]) Hier habe ich gegen Klemming *konungh* zum vorhergehenden Satz gezogen; ein Verfahren, das einerseits zu tadellosen Versen verhilft, andrerseits nicht anfechtbar ist, da alle Interpunktion von Klemming selbst eingesetzt ist.

55, 4 ff. the stódho opp och gingo fore hérranæ bórdh
at stá och bygýntæ theres sáng.
thé qwadho bádhæ mǽsterligæ wǽl,
at stór lust war at hóræ ther pá.
tha bygýntæ hón til at quédhæ
huru hón fik námpnlos och húru hon gík
mź honom ópp vnder líndenæ,
óch huru hán slo iǽtten j hǽll,
thź stod alt sáman j wisænæ,
och swa húru the skíldes át pa thz siistæ.
tha lót hon fórsta at hón war then sámma
rósemund som hón sielff aff qwádh.

Alle diese Stücke weisen eine derartig starke rhythmische Bindung auf, daß kein Grund vorliegt, sie nicht als Verse anzuerkennen. Und um zu zeigen, daß es wirklich Sagverse sind, dazu möge der Vergleich mit einem Abschnitt aus der Gunnlaugsaga dienen, wie sie Sievers in den Metr. Stud. IV S. 537 abdruckt:

Áustmaþr spúrđi hvat hán hefđi dréymt,
er hann lét sva ílla ī svéfni.
Þorsteinn sváradi: „ékki er márk at dráumum."
ok er þéir riđu héim um kvéldit,
spỳrr áustmaþr énn at hvat Þorstéin hefir dréymt.
Þorsteinn svárar: „ef ek ségi þēr dráuminn,
þà skáltu ráđa hann, sém han er tíl",
àustmáđr kvez ā þát mundu hǽtta.

Nur in einem weichen Valentin-Erzählung und Gunnlaugsaga voneinander ab: im Gegensatz zu dem regelmäßigen Wechsel von Vierhebern und Dreihebern und der scharfen strophischen Gliederung der altisländischen Saga trägt die schwedische Erzählung durchaus stichischen Charakter und läßt ein festes Gesetz über die Verwendung der beiden Verstypen vermissen. Immerhin ist auch sie nicht ganz ohne Regel: der dreihebige Vers, der durch die Verbindung von Zäsurlosigkeit (vgl. Sievers a. a. O. § 114) und fallendem Rhythmus etwas in sich Geschlossenes und zugleich Abschließendes erhält, steht mit Vorliebe am Ende eines längeren Satzes, eines Abschnittes oder einer Episode, in seiner Wirkung nicht unähnlich der Schlußkadenz in der Musik. So heißt es am Schlusse des Abschnittes, der von der Brautwerbung des Königs Crissosmos berichtet, daß die Boten heimritten und fröhlich waren, *at the háffde fángit god swár* (3, 23/24). Auf S. 6 und 7 wird erzählt, wie man das Verschwinden der Zwillinge entdeckt. Der Endsatz lautet: Sie (Phila) hatte große Betrübnis

und stellte ihre Sache in die Obhut Gottes, *som henne skúlde frǽlssæ fra óræth* (7, 20). Darauf folgt eine Zwischenepisode, die sich mit dem ausgesetzten Valentin befaßt und die ihrerseits am Schluß die Bemerkung enthält: Doch wußte Clarina nicht, wie es mit ihres Vaters Schwester Phila ergangen, *eller thz hon j nokro néd war* (8, 7). S. 9 hat Pipping seinen Willen, Phila streng zu bestrafen, nochmals kundgetan; abschließend heißt es:

9, 23. ther mz rédh konung pipping in j stáden,
wréder óch illæ húghom.

Ich erinnere ferner an den Dreiheber 11, 18: *then nát blíffuæ the thér*, nachdem Phila durch das Zeichen des Kreuzes die Versuchung des Teufels zunichte gemacht hat; sowie 12, 30: *thér mz rídho the thǽden* (Schluß der Erzählung vom schwarzen Ritter). Der Abschnitt 15, 9ff., der den Empfang Philas und der durch Blandamer befreiten Jungfrau durch den Vater der letzteren schildert, endet wie folgt:

15, 12. jómfrvnæ fáder wart tha álstinges glád
och spórde sínæ dótter át,
huru hénne wár wider fáret.

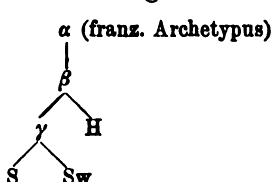
Weitere Beispiele bietet der Text in Fülle.

Ob die ganze Erzählung sich in der angedeuteten Weise in Sagverse zerlegen läßt, möchte ich heute noch nicht entscheiden; vor allem scheint es mir nötig, dazu die Handschriften selbst einzusehen, da aus ihnen sicherlich noch wichtige Fingerzeige zu gewinnen sind. Vorläufig war mir dies nicht möglich. Trotzdem zweifle ich nach meinen bisherigen Feststellungen nicht, daß mindestens der weitaus größere Teil des Textes metrisch gegliedert ist; es könnte sich nur um kurze Stellen handeln, die vielleicht in Prosa abgefaßt sind.

Damit fällt auf die schwedische Valentin-Überlieferung neues Licht: wir haben in ihr nicht eine vollzogene Auflösung alter Poesie zu sehen, von der nur noch kümmerliche Reste, eingeschlossen in Prosa von zweifelhaftem Wert, erhalten sind, sondern im Gegenteil ein noch ganz kompaktes Versgefüge, in das höchstens ein ungeschickter Redaktor hier und da irgend eine nichtssagende Prosabemerkung eingestreut haben mag.

II. Das Verhältnis der schwedischen Überlieferung zur niederdeutschen.

Mit den im vorigen Abschnitt gewonnenen Erkenntnissen verändert sich naturgemäß auch die literarhistorische Stellung des schwedischen Textes, und der Stammbaum, den Seelmann (a. a. O. S. XII/XIII) gibt, muß noch einmal auf seine Richtigkeit hin geprüft werden. Mich interessiert hier zunächst das Verhältnis zwischen den schwedischen und den niederdeutschen Handschriften, da ich gerade in diesem Punkte Seelmanns Beweisführung skeptisch gegenüberstehe. Er wägt nicht, wie man erwarten sollte, die einzelnen Lesarten gegeneinander ab; das einzige Kriterium für die Gruppierung von Sw, S und H (die beiden letzteren sind die erhaltenen ndd. Fassungen) ist ihm die Schreibung des Namens *Crisostomus*: während wir in H *Crisostimus* finden, schreibt S *Crizosmos*, Sw *Crissosmos*. „Die verderbten Schreibungen, deren Übergang ineinander sich paläographisch leicht erklärt, geben ein ebenso sicheres als leichtes Mittel in die Hand, den Stammbaum der genannten Handschriften aufzustellen. Es haben S und Sw, welche den Namen mit derselben Verderbnis schreiben, eine gemeinsame Vorlage (γ) gehabt, ferner die letztgenannte und H." Auf Grund dieser Erwägungen gibt Seelmann das folgende Stemma:



Sw rückt also mit S an das Ende eines Armes der Überlieferung.[1]) Es wird sich fragen, ob diese an einem sehr äußerlichen Unterscheidungsmerkmal gewonnene Anordnung der verschiedenen Handschriften auch einer gründlicheren Untersuchung standhält.

Niemand, der den schwedischen Text aufmerksam durchliest, wird leugnen können, daß wir hier, soweit es der förmlich überquellende Märchenstoff erlaubt, eine logisch aufgebaute Handlung vor uns haben. Wohl sind die Szenen zuweilen nur lose miteinander verbunden, und manches zeugt von der langen

[1]) Ein zweiter führt auf die mitteldeutsche Prosa- und Versfassung; vgl. hierfür ebenfalls Seelmann a. a. O. S. XIII.



Wanderung, die die Geschichte bereits hinter sich hat. Ich erinnere nur an den eigenartigen Widerspruch, in dem die Verheiratung der Hauptpersonen am Schluß zu den vorhergegangenen Erlebnissen steht. Im einzelnen wüßte ich jedoch kaum eine Stelle zu nennen, wo in bezug auf die Verknüpfung des Geschehens eine Lücke oder in der Motivierung der Handlungen eine Unklarheit bestünde. Alles geht so natürlich vonstatten, daß es zeitweise einen förmlichen Genuß bereitet, der Erzählung zu folgen, was man durchaus nicht von jedem Denkmal dieser Art sagen kann, vgl. etwa S. 32—34, wo Blandamer listig die Verräter überwältigt, oder S. 53—55 die reizende Episode, in der Rosemund, als Sänger verkleidet, ihren Gatten sucht und findet.

Die niederdeutschen Valentin-Handschriften haben diese Klarheit oftmals nicht. Hier ist vielfach Aufschluß über den wahren Sachverhalt erst durch den Vergleich mit dem Schwedischen zu erlangen. Einige Beispiele mögen dies deutlich machen.

V. 129 ff.: Frankhart entwickelt vor der Mutter des Königs seinen Plan, Philas Kinder zu verderben:

> vrowe, gi scolen dar wesen bi,
> mit ju eine kemerersche si,
> de mot vorgeten ere tucht.
> wan Phila schedet van erer vrucht,
> so latet nemen de kindere twe,
> depe senken in den se.

Es ist anfangs gar nicht ersichtlich, wo die Gegenwart der Mutter gewünscht wird; daß es sich dabei um die Niederkunft Philas handelt, erfährt man erst V. 132. In Sw dagegen ist die Situation von vornherein klar:

> 5, 21. Tha ságde biscop fránkart: „fríva then tíidh
> bárnin skulo fédhæs, thá stæden éngen
> thér til at wáræ ínne nær hénne,
> wtan j och en ídher tro mé.

V. 308 ff. wird Frankhart angeredet:

> du unde din slechte allegader
> de weten wol van der mordat,
> de me mi getegen hat,

und V. 319 ff. in ähnlichem Zusammenhang:

> wente juwe rede ok also gat,
> dat gi wol weten van der mordat.

An sich ist dies verständlich, aber deutlicher betont Sw neben der Mitwisserschaft Frankharts zugleich die Unschuld der Phila:

9, 8. thu óndæ och snédæ forrædare! thu wést
mére áff thenne fálskhet och mórdh,
sóm mik ær tíl lakt, æn iách weth,

und 9, 16. fór thy at íder ordh thé lydæ swá,
at mærkendes ær at j witin mére
aff thz mórdh och ogérning, æn hón wet.

V. 526. Blandamer und Phila stoßen auf den Genossen des schwarzen Ritters, den Blandamer soeben erschlagen hat, und erzählen ihm von dessen Tod. Die Bemerkung des Ndd.:

de vorrader wart van torne rot,

ist wenig angebracht, denn sie widerspricht dem weiteren Verhalten des Mannes, der die beiden geschickt über seine wahre Gesinnung zu täuschen weiß. Sw fährt deshalb auch, ohne auf die Gefühle des Verräters einzugehen, mit der Vorbereitung zum Racheplan fort:

13, 12. thá then forrædaren thz hørde,
thá thenkte hán swa mz sík ...

V. 1113. Valentin ist in seinem Kampfe mit Namelos so übel zugerichtet worden, daß er besinnungslos liegen bleibt, als wäre er tot. Daraufhin läßt das Tier von ihm ab. Im Ndd. heißt es nun weiter:

des was vro de junge man
unde was to sik sulven komen.
Do he de dink hadde vernomen,
dat he was des deres quit,
he sprak ...

Es hat den Anschein, als sei er zunächst froh über den Weggang des Tieres, und erst dann erlange er sein Bewußtsein wieder. Dagegen wahrt Sw die natürliche Reihenfolge der Vorgänge:

25, 21. tha han kénde til sík sielff igén
och for nám at díwret war bórto,
thá war han glád at hán war thæs quíth.

V. 1173 ff.: Valentin hat den eifersüchtigen Namelos gezüchtigt:

do gingen se up ene kemenaden,
de ridder unde de juncvrowe fin,
dat der moste ere volger sin.
ein islik dar sin sittent kos.
dat der wart geheten Namelos.



Die Schilderung dieser Szene ist ohne Zweifel wenig anschaulich und reichlich sprunghaft ausgefallen. Wie ganz anders lebendig ist dagegen die schwedische Erzählung, wo sich alles klar und folgerichtig abwickelt (vgl. 26, 25 ff.).

V. 1210. Valentin hat seinen Bruder geschoren und sieht ein Kreuz zwischen dessen Schultern:

des wart de stolte ridder vro.

Welches die Ursache seiner Freude ist, führt der Dichter nicht aus. Auch hier hilft Sw, das anfügt, wie Valentin dadurch erkennt, sein Gefangener sei *„aff enæ godhæ art“* (27, 30).

V. 1217. Es wird berichtet, daß Namelos an *tucht unde ere* (1216) und *dogeden* (1217) zunimmt, dann heißt es 1218/19:

he vornam der lude sprake wol,
al dat ein man vornemen schol,

wobei der letzte Vers nicht recht verständlich ist. Sw erzählt einfach und klar:

28, 8. och kúnde forstá, hwat fólk sagde hónom,
sæn thók at han kúnde ey tálæ.

V. 1443 ff. Blandamer ist von den Verrätern gegen Valentin und Namelos ausgeschickt worden und kommt mit den zwei scheinbar Gefangenen zurück. Da freuen sich seine Auftraggeber; 1446/47:

Se spreken: nu wille wi haven spil
mit den vangen harde vil.

Daß ihre böse Absicht sich auch auf Blandamer, dem sie Freiheit zugesichert hatten, erstreckt, läßt Sw deutlich erkennen:

33, 8. thá sagde thé: nw wilæ wi háffua
wár hiærtæns lúst mz thém allæ fij,
at pína thém effter wár eygen wiliæ.

V. 1639 ff. Valentin, Namelos und Blandamer sind bei dem Versuch, Phila zu befreien, mit den Leuten des Königs handgemein geworden, ein Waffenstillstand wird abgeschlossen:

to lesten wart dar gelovet ein vrede
bi deme halse unde bi der weden
unde wart gesproken also,
dat de kamp scholde gan to.

Was während der Waffenruhe geschieht, erfährt man nicht. Die Schilderung erinnert in ihrer Farblosigkeit an die bereits erwähnte Szene 1173 ff. Auch hier ist der schwedische Bericht

viel reicher, denn er erzählt, daß die drei Helden sich auf eine Seite für sich begeben, daß viele Ritter zwischen ihnen und der Gegenpartei hin- und herreiten und schließlich — und das ist das wichtigste! — ein Zweikampf zwischen Valentin und Gawin beschlossen wird.[1])

V. 1975 ff. Clarina gibt dem Namelos einen wunderbaren Ring, der seinen Besitzer unsichtbar machen kann. 1982 heißt es dann:

der warheit machstu hir wol spen.

Man sollte füglich erwarten, daß Namelos tatsächlich, wie vorgeschlagen, die Probe aufs Exempel mache. Nichts von alledem, dagegen findet in Sw diese Probe wirklich statt:

43, 22. tha wénde han sténen ʃ sinæ hánd
óch forswan fór theres óghom,
át the ey wístæ hwar hán bleff.

Schließlich sei noch auf 2243 hingewiesen. Da heißt es von dem *serpentelin*:

dat der lep to der junkfrowen fin
to der borch in dat portelin,

obwohl eine solche Jungfrau bis dahin noch nicht erwähnt worden ist. In Sw dagegen folgt auf diesen Bericht ein Relativsatz: *som thæ til hørde* (48, 22), wodurch die Unklarheit behoben wird.[2])

An einer Reihe von Stellen muß der schwedische Bearbeiter — immer vorausgesetzt, daß Seelmanns Stammbaum richtig ist — seine ndd. Vorlage nicht unwesentlich gekürzt haben. Was er

---

[1]) Allerdings liegt hier gerade eine Lücke in S vor, so daß a priori nicht zu sagen ist, wie die Partie in dieser Hs. ausgesehen hat. Einige andre mangelhafte Stellen der ndd. Version übergehe ich, da sie ebenfalls nur in H erhalten sind. Es sind dies vor allem 751, wo der König erklärt, Valentin müsse noch im Kerker bleiben, während in Sw gerade die für Clarina tröstliche Versicherung hinzukommt, daß er an Leib und Leben keinen Schaden erleiden solle (17, 22 ff.); ferner 820/21:

des sprak konink Pippink an:
wi hebben mennigen man,

wo wir an zwei Stellen unverkennbar Defekte haben. In Sw ist die Situation ganz deutlich. Pipping spricht *til konungen aff ispanien*:

19, 7. wi haffwm míst hér myket fólk.

[2]) Übrigens versucht auch H bereits zu bessern, indem es schreibt: *to ener junkvrowen.*



wegläßt, sind jedoch nie Angaben, die für das Verständnis notwendig sind, keine organisch zum Ganzen gehörenden Teile, es ist lediglich füllendes Beiwerk, durch das die Handlung nicht weitergebracht wird. Die ganze Technik des Erzählens ist in der ndd. Fassung schwerfällig und mit überflüssigem Wortreichtum belastet. Wozu hier Reihen von Versen nötig sind, das drängt der Schwede kurz und klar in wenige Worte zusammen. Man vergl. etwa:

Ndd.	Sw
109. den astronomien bat de konink sen unde in den sternen gar vorspen, dat se em seden dorch ere tucht, wat werden scolde van Philan vrucht. ein mester do des nicht en let, he dede dat em de konink het. 115. eines avendes so spade sach he in den sternen drade, dat Phila droch twe knepelin.	5, 12. tha bad kónung crissósmos sínæ mǽstare at thé skulde sée j́ himmel tékn, hwat áff hennes frv́cth skulde wárda. thé giordo swá och ságde for hónom.

oder

1506. Dar na lep he [Gawin] in der sulven tit hastliken mit groter nit, dar he den konink slapende vant. he sprak: here, ju si bekant, 1510. mik hat gedromet van juwer dochter, so dat ik bin des unsachter. de sorge hat mi her gebracht, min mot heft alle desse nacht wesen drovich unde swar. 1515. ik vruchte, se si an groter var, juwe dochter, de juncvrowe min. wo mochte ik dar van blide sin?	34, 20. ther éffter gik han hásteligæ for kónungxsens mák och ságde: herra, mík haffuer swa hárdeligæ drǿmpt óm idher dótter; gudh rádhe huru hénne ǽr j hand gánget.

Blandamer hat eine Jungfrau aus den Händen des schwarzen Ritters gerettet. Sie erklärt, daß sie sich ihrem Befreier zu eigen geben würde, wenn dieser nicht bereits Ph. bei sich hätte:

Ndd.	Sw
495. do antworde mit tuchten er de junge ridder Blandemer:	12, 27. tha swárade hénne thén vnge blándemær:

	Ndd.		Sw
	eddele junkvrowe fin		ǽdlæ jómfrva, wíten thz fór sant
	gi mogen noch wol de erste sin,		át phila ǽr min nádige frv́
	unde wetet dat al openbar,		och iách ær hénnes tiænǽre.
500.	dit is min vrowe, dat is war,		hwát gudi thǽkkes thz skǽr.
	unde ik bin ere denestman;		thér mz rídhæ the thǽden.
	de wile ik dat levent han,		
	so wil ik ere dener sin		
	miner vrowen der koningin.		
505.	dus reden se mit sproken vort.		

Vgl. hiezu auch jene Szene, wo Valentin, Namelos und Blandamer das Gericht, das über Phila gehalten wird, unterbrechen. In den Versen 1575—1602 gibt das Ndd. nochmals mit größter Umständlichkeit die ganze Vorgeschichte des Falles, während in Sw auf nur sechs Zeilen (30, 5 ff.) die Situation viel klarer und plastischer heraustritt.

Bei einem so weitschweifigen Stil wie dem des ndd. Dichters kann es auch nicht ausbleiben, daß häufig Wiederholungen unterlaufen, während das Schwedische frei davon ist:

	Ndd.		Sw
1078.	de konink mit siner schare	24, 31.	kónungen bygýntæ tha át fly v́ndan,
	nam de vorevlucht al dare.		och díwret war rást óch følgde éffter,
1080.	dat der was snel in siner vart,		och áff jnte hónom och giórde han íllæ sar
	it volgede deme konink al ungespart,		och állæ the mź honom wáræ.
	it toret deme koninge sin vel.		
	de konink jagede harde snel,		
	went it to der borch quam.		

Deutlich läßt sich auch verfolgen, wie die Freude an der bunten Gestaltung des Stoffes den Niederdeutschen vielfach dazu verleitet, aus dem dem mittelalterlichen Dichter geläufigen Vorrat an Szenen und Formeln soviel wie nur möglich anzubringen, selbst auf die Gefahr hin, die Komposition zu überladen und die Einheitlichkeit gewisser Vorgänge zu zerstören. Ein gutes Beispiel bietet hierfür die Schilderung der Reichsversammlung, die König Crissosmos nach der Rückkehr seiner Brautwerber abhält:

	Ndd.		Sw
59.	de konink de heren wol untfink,	4, 9.	kónungen hán vnfik them ǽrligæ och wǽl,
	he mit en to deme sale gink,		óch loth thém tha forstá ...
	dar bat he plegen wol der geste,		



Ndd.	Sw
al de dar weren in der veste.	
Do dat etent was gedan,	
de konink sprak alsunder wan:...	

Vgl. etwa auch Ndd. 417—21 : Sw 11, 18—20 u. ö.

Auch darin zeigt sich der ndd. Verfasser als Künstler niederen Ranges, als bei ihm der Sinn für dramatische Steigerung der Handlung außerordentlich schwach entwickelt ist; häufig wird die Wirkung durch ungeschickte Vorwegnahme der Pointe beeinträchtigt. Man nehme z. B.:

Ndd.	Sw
369. Blandemer unde de vrowe guder ter	10, 31. Blandæmér och then érligæ frvn the kómmo
quemen des avendes to einen rever,	thén førstæ ápton til eth rinnande wátn
se en hadden spise edder brot,	óch sagho thér eth tiæld war opp sláget
dar bejegende en de erste not.	pá en lústeligen wáll.
do quam de duvel in der jacht	
unde heft dar ein paulun gebracht,	
375. he sloch it up einen plan.	

Bereits Ed. Beta hat in seinen „Untersuchungen zur Metrik des mittelniederdeutschen Valentin und Namelos“ [1]) bemerkt, daß die ndd. Fassungen des Gedichts einen gewaltigen Ballast an Reimformeln enthalten, „traditionelles Handwerkszeug“, wie es in dieser Zeit „von der See bis zu den Alpen“ zu finden ist (S. 5). Aus dem von ihm zusammengetragenen Material [2]) möchte ich, um die Armut an Reimwörtern deutlich zu machen, nur folgende Zahlen angeben: es werden im Reim verwendet *fin* 37 mal, (*un*)*vorvart* 17 mal, (*ge*)*meit* 14 mal, (*alle*)*gader* 12 mal, *bolt* (*balt*) 11 mal, *verbolgen* 10 mal, *klar* 7 mal, *van guder art* 6 mal, *van quader art* 5 mal, *guder ter* 4 mal; von mir aus füge ich noch hinzu: (*al*)*tohant* 15 mal, [3]) *ungespart* 14 mal. [4]) An Formeln seien erwähnt (z. T. schon bei Beta): Bildungen mit *sunder*, u. a. *sunder wan* 21 mal, *sunder sparen* 9 mal, *sunder var* 5 mal, *sunder hat*

[1]) Diss. Leipzig-Borna 1907.

[2]) a. a. O. S. 5—7.

[3]) Im einzelnen folgende Stellen: 256. 403. 413. 1468. 1575. 1599. 1945. 2075. 2090. 2098. 2223. 2267. 2278. 2313. 2427.

[4]) Nämlich: 616. 626. 706. 827. 889. 916. 1081. 1125. 1169. 1519. 1633. 1948. 2164. 2412.

2 mal, *sunder wank, hone* je 1 mal; ferner *dat is war* 6 mal, *sit des bericht* (*des sit bericht,* auch in anderen kleinen Abweichungen) 7 mal, *merket dat* 3 mal, *dat merket even* 5 mal, *tor sulven stunt* (auch mit *tit* sowie im Plural und sonstigen Abweichungen) 23 mal.[1]) Formelhaft und von keinerlei direktem literarhistorischen Wert ist auch das 5 mal verwendete *also ik ut deme walschen las.*[2]) Die Zahl solcher Flickverse und -reime geht ins Ungemessene. In den Versen 1400—1500, um nur einen geringen Bruchteil herauszugreifen, zähle ich deren 33, zwischen Vers 2300 und 2400 sogar 36. Nach meinen Beobachtungen sind etwa $^1/_4$ aller Reime der ndd. Version so zu bewerten. Auch das Schwedische hat hier und da Floskeln, die in gewissen Abständen wiederkehren und offensichtlich zum Formelschatz des Bearbeiters gehören, so das öfters gebrauchte *mz* (*j*) *storœ œrœ* oder das häufig auftretende Epitheton *œrlig*, das allein auf den ersten drei Seiten 10 mal vorkommt. Im übrigen jedoch übt der schwedische Dichter in dieser Beziehung eine weise Beschränkung. Unter den 69 Flickreimen, die in den eben erwähnten 200 ndd. Versen enthalten sind, sind nur 6, für die man in Sw eine Entsprechung finden könnte. Damit fällt auch der Einwand, daß das Schwedische ja den Reim an sich wenig verwende, infolgedessen füllende Floskeln auch leichter entbehren könne. Es wäre immerhin merkwürdig, daß fast sämtliche Flickreime unübersetzt geblieben sein sollten.

Und nun stelle man sich vor: Das unbedeutende ndd. Machwerk, das so reich ist an Lücken, die das Verständnis empfindlich beeinträchtigen, das verschiedentlich Zusätze macht auf Kosten von Einheit und Übersichtlichkeit, dessen Schatz an stereotypen Formeln so umfangreich ist, daß von einer künstlerischen Individualität des Bearbeiters kaum mehr die Rede sein kann, dies soll der schwedische Dichter vorgefunden und mit kundiger, sicherer Hand die Spreu vom Weizen gesondert haben, so daß ein so glattes, gefälliges Kunstwerk entstehen konnte, wie es eben in Sw vorliegt! Ich kann mir nicht denken, daß etwas Derartiges möglich ist. Mindestens dürften wir dann damit rechnen, im Schwedischen noch Spuren der ndd. Vorlage wiederzufinden, sei es in bezug auf Wortwahl, sei es in der Syntax,

[1]) Im einzelnen: 277. 381. 555. 609. 745. 1087. 1130. 1165. 1188. 1506. 1524. 1557. 1681. 1972. 2020. 2037. 2149. 2233. 2315. 2433. 2464. 2569. 2629.

[2]) Beta a. a. O. S. 17; Seelmann a. a. O. S. XXIV.

sei es schließlich in der Reimtechnik. Eine Untersuchung in dieser Richtung führt jedoch zu einem ganz überraschenden Resultat.

Ich betrachte zunächst die Reime, die wie wir oben sahen, in den schwedischen Text eingestreut sind. Man weiß, daß der Reim den konservativsten Bestandteil der Dichtung darstellt. Mag sich noch soviel durch Überarbeitung verändern, die Reime bleiben zumeist erhalten. Ist nun die vorliegende ndd. Fassung die Grundlage für die schwed., so läßt sich mit ziemlicher Sicherheit erwarten, daß der skandinavische Bearbeiter, wenn er schon hier und da Reime verwendete, die Reimwörter, die er im Ndd. fand, wenigstens soweit es seine eigene Sprache erlaubte, beibehielt und nur dort, wo eine direkte Übertragung nicht möglich war, von ihnen abwich. Bei einem umgekehrten Verhältnis der Hss. müßte das Gleiche vom Ndd. gelten.

Wir haben im Schwed. — vgl. S. 199 — 79 Reimpare. Von diesen scheiden von vornherein 4 für einen Vergleich aus, jene Schlußverse in Sw,[1]) die in der ndd. Version fehlen. Auch die Reime, die im Schwed. und im Ndd. übereinstimmen, bieten für die Frage der Priorität keine Handhabe. Damit fallen weitere 21 Paare weg.[2]) Bei 14 Reimpaaren hätte eine wörtliche Übernahme sowohl aus dem Schwed. wie aus dem Ndd. keinen Reim mehr ergeben. Auch sie sind also hier für uns nicht verwendbar.[3]) Ebenso lassen die 4 Reime, deren Übertragung aus einer Sprache in die andere zwar möglich gewesen wäre, aber nicht angewendet worden ist, von sich aus noch nichts erkennen. Ich möchte auf sie später noch einmal zurückkommen. Somit schmilzt unser Material auf 36 Paare zusammen. Unter diesen sind nur 6, die es einem event. schwed. Bearbeiter

---

[1]) S. 55, 24—31.

[2]) 10, 12/13 : 348/47. 12, 7/8 : 459/60. 13, 10/11 : 523/24. 16, 6/8 : 691/92. 17, 15/16 : 751/52. 17, 19/20 : 758/59. 18, 1/2 : 770/71. 19, 3/4 : 812/13. 20, 11/12 : 862/63. 20, 26/27 : 880/81. 23, 13/15 : 996/97. 29, 31/32 : 1305/04. 30, 27/28 : 1344/45. 35, 26/27 : 1555/54. 36, 29/30 : 1637/38. 41, 21/22 : 1881/82. 42, 27/28 : 1939/40. 44, 12/13 : 2015/16. 44, 19/20 : 2027/28. 46, 17/18 : 2127/28. 54, 16/17 : 2581/82.

[3]) 3, 6/7 : 1/2. 12, 5/6 : 455/56. 14, 6/7 : 583/84. 15, 10/11 : 643/44. 17, 14/15 : 749/50. 21, 13/14 : 904/05. 22, 30/31 : 972/73. 30, 23/24 : 1340/41. 32, 8/9 : 1404/05. 32, 29/30 : 1434/35. 43, 28/29 : 1987/88. 51, 23/24 : 2429/30. 52, 5/6 : 2457/58. 54, 9/10 : 2571/72.

verboten hätten, seiner Vorlage zu folgen;[1]) bei den weitaus meisten (30[2]) : 6 = 5 : 1) hätte er — vom sprachlichen Standpunkt aus — keinen Grund zu einer Änderung gehabt. Und da die Tendenz offenbar darauf geht, mögliche Reime zu erhalten (vgl. die 4 divergierenden gegenüber den 22 identischen), liegt der Verdacht nahe, daß wir es überhaupt nicht mit einer Übertragung aus dem Ndd. ins Schwed., sondern umgekehrt aus dem Schwed. ins Ndd. zu tun haben. Diese Auffassung würde uns zugleich eine Erklärung liefern für die 4 Verspaare, in denen mögliche Reime scheinbar willkürlich geändert sind. Ich gebe nebeneinander:

	Ndd.		Sw
770.	wente de heiden to Sarasine de dot in sineme lande grote pine, se stichten rof unde brant unde hebben mennigen kristen schant.	18, 1.	for thý at the hédniskæ sáratzína the gøræ the crístnæ stóræ pínæ, thé føræ bádhæ róff och bránd óch forhériæ áll hans lánd.

Es ist sicher kein Zufall, daß der schwed. Verfasser in zwei unmittelbar folgenden Verszeilen die beiden feindlichen Parteien — Heiden und Christen — scharf pointiert gegenüberstellt. In Vers 4 finden wir den aus der Sagaliteratur so geläufigen Ausdruck *forheriæ all hans land.* Der Niederdeutsche zerreißt in der ihm eigenen Weise den klaren Aufbau des Schwed., indem er anstelle der *cristen* das viel schwächere *in sineme lande* einfügt und ersteres in V. 773 mit der Vorstellung des Schändens, die in der kontinentalen Epik häufig vorkommt, noch nachträgt.

	Ndd.		Sw
1134.	unde volde sine klawen beide dorch vruchten unde dorch leiden.	26, 4.	och wilde swa sighiæ: nw giffuer iach mik |

---

[1]) 12, 11/12 : 467/68. 22, 22/23 : 956/57. 37, 30/31 : 1689/90. 38, 1/3 : 1693/94. 38, 32—39, 1 : 1748/49. 41, 11/12 : 1869/70.

[2]) 3, 7/8 : 3/8. 14, 9/10 : 589/90. 15, 9/10 : 641/42. 15, 13/14 : 645/46. 16, 5/6 : 689/90. 18, 14/15 : 788/89. 18, 16/17 : 790/91. 19, 16/17 : 830/31. 20, 1/2 : 850/51. 20, 9/10 : 860/61. 20, 13/14 : 864/65. 20, 28/29 : 882/83. 21, 12/13 : 900/01. 21, 18/19 : 908/09. 21, 23/24 : 915/16. 24, 4/5 : 1032/33. 24, 23/24 : 1064/65. 28, 19/20 : 1242/43. 28, 24/25 : 1248/49. 30, 19/20 : 1336/37. 40, 2/3 : 1805/06. 41, 13/14 : 1871/72. 42, 9/11 : 1921/22. 43, 30/31 : 1991/92. 45, 15/16 : 2067/68. In fünf anderen Fällen ist es überhaupt nicht möglich, für die schwed. Verse eine ndd. Entsprechung anzugeben. 2 mal (30, 21/22 und 30, 25/26) ist die Darstellung ganz bedeutend geändert; 3 mal (19, 8/9. 27, 1/2 und 44, 21/22) fehlt sogar der im Schwed. ausgedrückte Gedanke im Ndd. vollständig.

Ndd.	Sw
dar wrachte Valentines macht unde der naturen kraft. do nam de sulve Valentin ein gordel van der siden sin.	tha tok fálantin och løste sith bélte fra sik.

Was der Schwede infolge der größeren Freiheit, die ihm die bewegliche Form des Sagverses ließ, mühelos in eine Zeile zusammenzupressen vermochte, dafür hätte auch einem weniger weitschweifigen Dichter als dem des ndd. Valentin und Namelos der enge Rahmen eines 4hebigen Reimverses nicht genügt. Er mußte notwendig den ihm vorliegenden Text auflösen, und es ist für die Höhe seiner Kunst bezeichnend, daß sich ihm sofort wieder Floskeln und stereotype Formeln (*vruchten* — *leiden*, *der naturen kraft*) einstellen.

In 10, 1/2 : 339/40 liegt die Änderung nur in einer Vertauschung von *sik* (schwed.) in *dik* (ndd.), während 39, 18/19 : 1773/74 der Niederdeutsche in dem Bestreben, möglichst „gute" Reime herzustellen, den „rührenden" Reim *ridhæ* : *ridhæ* seiner Vorlage in das normalere *riden* : *liden* abänderte.

Damit ist erwiesen, daß der Ndd. tatsächlich, wo es nur irgend ging, die ihm überkommenen schwed. Reime verwendete (52mal) und von dieser Regel nur dann abwich, wenn zwingende Gründe vorlagen (24mal).

Zu den Eigentümlichkeiten der schwedischen Fassung gehörte, wie wir sahen, außer den vereinzelt auftretenden Reimen, auch das Nebeneinander von vierhebigen und dreihebigen Versen (s. o. S. 201/02). Dieser Wechsel im Metrum ist in Sw nichts Absonderliches; er ist für Sagversdenkmäler charakteristisch. Auch der ndd. Valentin hat neben dem vorherrschenden vierhebigen Reimvers in kleinerer Anzahl die diesem entsprechenden dreihebigen Verse mit klingendem Ausgang (vgl. Beta a. a. O. S. 61/62). Auffällig ist jedoch, daß — trotz Beta S. 62 — auch dreihebig stumpfe Verse hier und da vorkommen. Man könnte diese natürlich einfach abtun, indem man zu den inhaltlichen und kompositionellen Mängeln der ndd. Version auch solche metrischer Natur annähme und sie auf diese Weise der allgemeinen künstlerischen Minderwertigkeit ihres Verfassers zur Last legte. Immerhin ist es vielleicht nicht uninteressant, daß dem dreihebig stumpfen Vers des Ndd. mit Vorliebe ein dreihebiger Kurz-

vers in Sw entspricht.[1]) Dabei gehen die ndd. Hss. S und H vielfach ihre eigenen Wege. So steht V. 249 in S ein regelrechter vierhebiger Vers: *de máget wás des kíndes vró*, während es in H mit drei Hebungen heißt: *de mágct wás des vró.* Da ich betreffs der Hs. H durchaus nicht Seelmanns Ansicht teile, als sei sie mit großer „Sorglosigkeit“ abgefaßt (a. a. O. S. XV), so möchte ich auch in der Lesart von H an dieser Stelle nicht einen Fehler oder eine Flüchtigkeit des Schreibers sehen, sondern ein Relikt aus der schwed. Vorlage, wo 7, 29 ff. ganz entsprechend steht:

> tha fán hon ther wti ínnan líggendes
> éth lithet bárn, swept j dyrom clǽdom.
> ther áff wart hón myket gládh.

Ähnliche Übereinstimmungen in der Zahl der Hebungen habe ich noch beobachtet:

Ndd.	Sw
281. S men let dar maken ein vur.[2])	8, 21. thá badh hán gøræ bálet, mýket stǿrre och hétare æn thǽ war, at hón skulde thǽs mere rǽdæs for sín død och gíffuæ sik skýldig j then sák.
654. H so schole gi bliven bi mi.[3])	15, 18. thá sagde jómfrvn til phíla: „nw mǽden j háffuin mist bláudamær then ǽrliga ríddare tha skúlen j blíffuæ her nǽr mik ee mǽden wí liffwm bádhæ.

[1]) Beta hat (a. a. O. § 156, S. 62) in seiner Liste der Dreiheber auch die „möglicherweise stumpfen“ aufgeführt. Aus diesem Material scheiden zunächst die beiden Verse 813 und 821 aus, deren offensichtliche sinnstörende Verderbnis bereits Beta bemerkt hat. V. 2. 412. 788. 1000. 1078/79 (vgl. die Schreibung der beiden Hss. *schare* : *dare*). 1928. 2441 sind nur vom mhd. Standpunkt aus dreihebig stumpf, während sie klingend werden, sobald man die ndd. Dehnung voraussetzt. Bei Annahme von Synkope der Senkung bezw. schwebender Betonung lassen sich ferner V. 1127. 1317. 2117. 2502. 2521. 2522 vierhebig lesen, event. auch 2044.

[2]) H *Me late.* Beta (S. 10) will umstellen *men let maken dar ein vur.* Seelmann nach S.

[3]) S Lücke. Beta *bliven hir bi.*

	Ndd.		Sw
698.	H anders, dat dunket mi gut.[1])	16, 10.	och ságde til hénne i gén: „jómfrva sætæn idhert sínne annorlúnd; thz thýkker mik rádh waræ.“
733.	H here, dat dede mi not.[2])	17, 3.	tha swárade hónom thén vnga fálantin: „hérra, thz giórde mik nódh.
1300.	S/H de alle vorraders sint.[3])	29, 27.	the æræ och állæ forrædare.
1328.	S/H mit das toch he sin swert.[4])	30, 15.	ther mz tok hán til sith swærd.
1462.	S de wrachte dar wunders vil[5])	33, 21.	Hán bedreff thér mykyn mánhet.
1468/69.	S de borch wart to der sulven stunt Van vure ghar vn sunt.[6])	33, 25.	och stíkkade swa élden j bórgenæ, óch brende hénne nidh j róter.
1596/97.	H hir umme mot ik desse not liden, ik weit nicht wo desse dink sint gekomen do.[7])	36, 5.	tha kénde blándamær sína frva phíla óch sporde hénne at hwát sak the gáffuo hénne at hón skulde lídhæ thén hardæ dódh; hon swárade hónom: „thź weth gudh, éy wet iach thź.“
1646/47	H ok wetet sunder wan, dat unrecht is min.[8])	37, 4.	thá wart gáwin gántzka bedréffuader óch sagde tíl sinæ wénir: Hán ær mik ált for máktig at kámpa mz och thýwer iach wét mik orættæn.“

---

1) S Lücke. Beta *dunket mi wesen gut.*

2) S Lücke. Bei Beta S. 11 nicht verzeichnet.

3) Beta *de ok alle . . .*

4) Beta *toch he ut.*

5) H *wunders also vil*; so auch Beta.

6) H *de borch wart altohant*
mit deme vure al vorbrant.
Beta *mit dem vure gar unsunt.* Seelmann nach H.

7) S Lücke. Beta *ik en weit.*

8) S Lücke. Beta *ok wetet dat alsunder wan,*
dat dat unrecht is min.

Ndd.	Sw
1867. S ik en wites ju nicht.[1])	41, 8. thz kán iach tik óch enkte witæ.
2310. H Valentin sprak do.[2])	49, 29. thá sporde fálantin: „jómfrva, witin j engæ wæghæ til at min bróder finge máll at hán mate tála.

Wenn man in der obigen Zusammenstellung die ndd. und die schwed. Verse unmittelbar nebeneinander gedruckt sieht, so ist es geradezu verblüffend, wie stark die ersteren, gelöst aus dem Zusammenhang der vierhebigen Reimpaare, sich im Rhythmus den letzteren anpassen. Besonders deutlich prägt sich das daktylische Element (vgl. S. 203) aus in 733 *hére, dat déde mi nót,* 1328 *mít des tóch he sin swért,* 1867 *ík en wítes ju nícht*; auch in 698 *ánders dat dúnket mi gút.* Es scheint fast, als habe sich der Bearbeiter wider seinen Willen der Einwirkung des Rhythmus der Vorlage nicht entziehen können, so daß er gelegentlich selbst an Stellen, wo das Schwed. den Dreiheber nicht verwendet, derartige Verse einflicht; vgl. 1440 : 33, 3. 1953 : 43, 1. 2015 : 44, 12; und wenn Beta (a. a. O. § 157, S. 62) als Charakteristikum hervorhebt, daß „der Dreiheber sich mit Vorliebe bei Sinnesabschnitten ..., am Schluß von Episoden ...“ usw. einstelle, so berührt sich auch dies mit den Beobachtungen, die sich mir ganz unabhängig davon am schwed. Text aufgedrängt haben (vgl. S. 206/07).

Auch sonst noch lassen sich Kriterien finden, die darauf hinweisen, daß der Ndd. seinen Stoff aus nordischer Quelle bezogen hat. Deutlich schimmert auch in Wortwahl und Ausdruck die schwed. Vorlage an verschiedenen Stellen durch.

So z. B. V. 241 ff. Da heißt es bei Seelmann:

> Des anderen dages Clarina bolt,
> de junge maget schone unde stolt,
> se gink up de se dorch lust alleine
> mit eneme kemerer kleine.

Hier liegt offenbar ein Widerspruch vor: die Jungfrau kann nicht allein sein, wenn sie mit ihrem Kämmerer ausgeht. Einer der beiden Reime ist sichtlich nur Füllsel; welcher von beiden,

[1]) H *wyte juw des.* Beta nach H.
[2]) S *aldo.* Beta *Valentin de sprak aldo.*

ergibt sich aus Sw: dort fehlt *alleine*, ihr Begleiter ist ein *smaswen*. Dieses *smaswen* bedeutet soviel wie Diener oder Page und ist im Schwed., wie jedes Wörterbuch zeigt, bis heute in dieser Verwendung geläufig. Das deutsche *kemerer kleine* ist sonst als terminus technicus nicht nachzuweisen und wahrscheinlich eine wörtliche Übersetzung des schwed. *smaswen*.

In Sw steht 9, 23/24 die zornige Äußerung Pippings: *thy laten domin ower henne* (*Phila*) *ga, som ræt ær*. Wenn es nun im Ndd. V. 328 heißt: *men berne se, dat is min rat*, so liegt der Verdacht nahe, daß dem deutschen Dichter eine Verwechslung oder Assoziation zwischen dem schwed. *ræt* = Recht und dem ndd. *rat* = Rat unterlaufen ist. Daß umgekehrt ein Schwede diesen Irrtum begangen hätte, ist nicht anzunehmen, da Sw durchaus in der Situation bleibt, während das farblose deutsche *dat is min rat* eine häufig gebrauchte Formel und in keiner Weise inhaltlich bedingt ist.

V. 645/46 heißt es im Ndd.:

> ereme vader do vil leve wart,
> unde he vragede umme de vart.

Die Königstochter, um die es sich hier handelt, kehrt nicht von einer gewöhnlichen „Reise“ zurück; sie ist ihrem Vater geraubt und durch Blandemer wieder befreit worden. Viel sinngemäßer forscht denn auch in Sw der Vater 15, 13: *huru henne war wider faret*. Sicher hat bei dem deutschen *vart* das schwed. *faret* Pate gestanden.

Solcher Assoziationen könnte man noch eine ganze Reihe anführen. So beginnt der Ndd. seinen Bericht von der Bestrafung Gawins:

> 2477. he wart genomen mit der hast
> unde bunden to twen perden vast.

Die große Armut an Reimwörtern, die für den ndd. Verfasser charakteristisch ist, könnte an sich schon genügen, die Formel *mit der hast* zu erklären. Daß sie sich aber gerade in diesem Zusammenhang einstellt, darauf scheint nicht ohne Einfluß gewesen zu sein, daß der Schwede erzählt, der Verräter sei *til ij hæstæ* gebunden worden (52, 19). (Vgl. auch 935 *de heren* : 22, 6 *hans hær* u. a.)

Gelegentlich können solche Anklänge auch die Phantasie des Bearbeiters in Tätigkeit setzen. Ich verweise dazu auf die

Szene, wo Rosemund ihre Vorbereitungen trifft, um, als Sänger verkleidet, ihren Gatten zu suchen, Sw 53, 24/25: *tha lot rosemund skæræ sik siælffsyn clæder och vnderligin.* Ist es wohl zu kühn, in dem schwed. *skæræ* die Ursache zu sehen für den Zusatz der ndd. Fassung:

> 2543/44. na eines singers wise
> let se sik scheren wol to prise?

In diesem Zusammenhang dürfte es vielleicht auch nicht unwesentlich sein, nochmals auf die schon bei Seelmann (S. XIV und 121, Anm. zu V. 163) besprochenen Skandinavismen der ndd. Hs. S hinzuweisen. Vor allem im Gebrauch des suffigierten Artikels, event. auch in der gelegentlichen Verwendung des nordischen Zeichens *ø*, drücken sich doch wohl mehr als Schreibereigentümlichkeiten aus.

Nachdem die bisherigen Untersuchungen wohl einwandfrei ergeben haben, daß die schwed. Fassung älter ist als die ndd. Bearbeitung, bleibt mir noch übrig, das Verhältnis der drei Hss. ins einzelne zu verfolgen. Daß S aus H abgeschrieben wäre, das anzunehmen, verbieten schon die Lücken, die H aufweist und die S in Anlehnung an Sw ausfüllt, z. B. 229. 330. 415. 591/96. 623. 848/51. 879. 998. 1164/68. 1173. Rede nach 1202. 1291. 1294. 1400. 1403. 1412/13. 1433. 1571. 1680. 2143. 2283. 2288. 2290. 2329/32.[1]) Umgekehrt fehlen auch in S — allerdings weniger zahlreich — einzelne Verse, wo H Anklänge an Sw bewahrt, etwa 239/40. 868/70. 1552. 1570.[2]) H kann also auch nicht aus S abgeleitet werden. Das Gleiche muß ferner aus den häufigen Übereinstimmungen geschlossen werden, die es seinerseits mit Sw gegen S gemein hat. Die folgenden Tabellen sollen dies von Fall zu Fall nachweisen.

Sw/H gegen S.

93. Sw *XXII.* H *twe unde twintich.* S *twe vnde vertych.* — 138. Sw *sinæ medhæ.* H *ere arbeit.* S *arbeit.* — 201. S *Phila, wo lichstu allene so?* Sw/H *Phila* fehlt. — 216. Sw *gud.* H *got.* S *Jhesus.* —

---

[1]) Einige andre Verse, die H gegenüber S weniger hat, fehlen auch in Sw, kommen also hier nicht in Frage, z. B. 416. 601/02. 1134. 1572. 1767; teilweise auch das Stück 1577/94.

[2]) 334. 464. 1557. 1553. 2490 sind zwar in H vorhanden, fehlen aber in Sw; sie bleiben hier außer Betracht.

243. Sw *mz eth rinnande watn.* H *up de se.* S fehlt. — 273. Sw *en dødh.* H *enen.* S *den.* — 274. Sw *wth aff mina nødh.* H *vth der nôt.* S *ut alle miner not.* — 293. Sw *mz wrede.* H *mit torne.* S *in torn.* — 294. Sw *menen j.* H *mene gi.* S *wene gi.* — 309. Sw *thu west.* H *du ... de weten.* S *gy ... weten.* — 315. Sw *kamp.* H *nyt.* S *krit.* — 319. Sw *ordh.* H *wort.* S *rede.* — 345. Sw *mit liff.* H *min lif.* S *dat lif.* — 348. Sw *thenne nødh.* H *desser not.* S *erer not.* — 356. Sw *at man skulde brennæ.* H *dat.* S *oft.* — 367. Sw *landet.* H *dat lant.* S *de lant.* — 382. Sw *the funno.* H *se vunden.* S *unde vunden.* — 401. Sw *sinæ hand.* H *erer hant.* S *eren henden.* — 402. Sw *diæffwlen.* H *vyent.* S *tover.* — 404. S *he wolde se beide hebben geschant.* Sw/H *beide* fehlt. — 406. Sw *the waro ... swa wæl bewaradæ.* H *also ... wol.* S *beide wol bedacht.* — 437. Sw *then vnga Bl.* H *de junge Bl.* S *de gude Bl.* — 469. Sw *the slo Bl. then sw. r., at han størte ...* H *Den sw. r. stack he in dat sant.* S *de sw. r. vil int sant.* — 497. Sw *ædlæ jomfrva.* H *eddele junkfrowe.* S *eddele junkfrowe fin.* — 513. Sw *ridho.* H *reden.* S *treden.* — 524. Sw *engin man mer.* H *nene me manne mere.* S *nummende mer.* — 525. Sw *for mina hand.* H *van minen handen.* S *in der heyde.* — 548. Sw *sins herra død.* H *vnde wo sin here were dot.* S *sin leve here.* — 586. Sw *j soffuen ekke.* H *gi en slapen nicht.* S *gi en sl. altes nicht.* — 622. Sw *mente.* H *mende.* S *wende.* — 628. Sw *tha wende han ... igen.* H *kerde he wedder do.* S *kerde he sich wedder do.* — 878. Sw *ødmiukligæ.* H *otmodichliken.* S *mundychlyke.* 881. Sw *hielpæ.* H *helpen.* S *sterke.* — 889. Sw *idher høffuitsman.* H *juwe.* S *ein.* — 929. Sw *mz enæ røst.* H *mit eneme schalle.* S *mit meinen scalle.* — 938. Sw *æn.* H *men.* S *vnde.* — 956. Sw *han synis wæl waræ en riddare.* H *De schinet to wesende ein ridder.* S *he schinet ein ridder.* — 957. Sw *aff gull rødh.* H *rot so ein golt.* S *so ein golt.* — 959. Sw *Samarin.* H *tzimarin.* S *lyamin.* — 961. Sw *førde.* H *vorde.* S *jagede.* — 976. Sw *cristnæ.* H *kristen.* S *kortyuere.* — 979. Sw *mz storæ æræ.* H *mit groter leve blidelick.* S *To valentyne blidelike.* — 981. Sw *eller.* H *effte.* S *unde.* — 996. Sw *j samma stundh.* H *in der sulven stunt.* S *tor s. st.* — 1002. Sw *idhræ.* H *juwe.* S *myne.* — 1007. Sw *Samarin.* H *tzimarin.* S *lyamerin.* — 1007. Sw *then fagnæ konungen.* H *de vange tzimarin.* S *de konink.* — 1010. Sw *en troen och fastan frid.* H *enen truwen vasten vrede.* S *ik wil vrede holden.* — 1013. Sw *til landa igen.* H *to lande wedder.* S *to lande.* — 1015. Sw *pa skadha.* H *vp schaden.* S *to schaden.* — 1021. Sw *thz siger iach idher.* H *Dat segge ick.* S *des sit seker.* — 1061. Sw *hawer iach ... seet.* H *sach ick.* S *hebbe wi ... sen.* — 1076. Sw *hans wapen.* H *de wapen sin.* S *toret ene wapene.* — 1081. Sw *och følgde.* H *unde volgede.* S *it volgede.* — 1081. Sw *och følgde effter.* H *unde volgede ungespart.* S *it volgede deme konink al ungespart.* — 1088. Sw *rende.* H *rande.* S *ret.* — 1101. Sw *diwret.* H *dat dôr.* S *sin broder.* — 1102. Sw *thz.* H *id.* S *he.* — 1103. Sw *sinæ ... hender.* H *sinen klawen.* S *den klawen.* — 1117. Sw *sagde.* H *sprak.* S *he sprank up.* — 1131. Sw *j saret.* H *in sine wunden.* S *an den wunden.* — 1202. Sw *j then enæ handen.* H *in de hant.* S *an sine hant.* — 1225. Sw *stall.* H *stele.* S *mattane.* — 1227. Sw *gaff.* H *gaff.* S *dede.* — 1239. Sw *faræ j fræmæde land.* H *ut desseme lande scheiden.* S *ut desseme*

hove scheiden. — 1256. Sw *N... och jach wi haffwm.* H *ik unde de geselle min wi willen.* S *ik unde de geselle min willen.* — 1258. Sw *och wil jach witæ.* H *ik wil wesen vroder.* S *ik wil des wesen vroder.* — 1265. Sw *ther aff.* H *dar aff.* S *dar van.* — 1295. Sw *riden j.* H *ride gi.* S *so isset dat gy noch ryden.* — 1306. Sw *Fal. han thakkade honom.* H *do dankede eme Valentin.* S *do dankede em her Valentin.* — 1315. Sw *the godæ herræ* (Pl.). H *den heren* (Dt. Pl.). S *deme heren.* — 1321. Sw *smaken aff wart wiin.* H *drinken vil guden win.* S *drinken hir vil goden win.* — 1353. Sw *och sagde.* H *vnde spreken.* S *se spreken.* — 1396. Sw *tha wæpnade sik Bl.* H *do wapende sick Bl.* S *gewapent wart Bl.* — 1397. Sw *sin hæst.* H *sin ros.* S *ein ros.* — 1408. Sw *j thy talade Fal.* H *mit des sprak Val.* S *mit des spr. do Val.* — 1425. Sw *herde.* H *horde.* S *vornam.* — 1429. Sw *Tha sagde Bl.* H *Do spr. Bl.* S *Bl. ... sprak.* — 1439. Sw *gud ma os hiælpæ.* H *god mach uns helpen.* S *g. m. uns wol helpen.* — 1440. Sw *j then samma stund.* H *in den suluen tyden.* S *thur sulven tit.* — 1445. *them badhæ.* H *de twe mannen.* S *de twe anderen man.* — 1528. Sw *G. han stotte henne gantzka osaktæ.* H *G. stotte se harde unsachte.* S *G. stotte harde unsachte den frowen he vth ... brachte.*[1] — 1533. Sw *huru torde thu.* H *wo dorste gi.* S *so wo dorste gi.* — 1563. Sw *henne følgde manger man effter.* H *er volgede mennich mynsche na.* S *er volgede monnech ane hat.* — 1678. Sw *kampen.* H *kamp.* S *ewich.* — 1803. Sw *storæ.* H *grot.* S *lank.* — 1813. Sw *hwat haffuin j her ...* H *wat wille gi hir.* S *wat wille gi beide.* — 1844. Sw *theres liff.* H *ere lyff.* S *sin lif.* — 1893. Sw *storæ.* H *groten.* S *gronen.* — 1929. Sw *iach rader ider.* H *rade juw.* S *ik radet.* — 1973. Sw *til jomfrvnæ.* H *to der maget.* S *to der schonen maget.* — 1997. Sw *grekæn.* H *greken.* S *kernten.* — 2081. Sw *hedh.* H *heide.* S *strate.* — 2082. Sw *møtte.* H *motte.* S *jegende.* — 2102. Sw *hans sønir.* H *sine kindere.* S *syne eghene kinder.* — 2125. Sw *Taterin.* H *Tartarye.* S *Katarie.* — 2132. Sw *mz storæ æræ.* H *mit groten eren.* S *in.* — 2133. Sw *j sallen.* H *in deme sale.* S *to.* — 2160. Sw *j sengh.* H *to bedde.* S *slapen.* — 2164. Sw *tha gik biscop Frankart.* H *gink de bisc. Fr.* S *gink de biscop.* — 2166. Sw *mina hielp.* H *hulpe min.* S *ik do ju hulpe schin.* — 2198. Sw *eller thz kostade hans liff.* H *juwe leven.* S *kosten ju dat leven.* — 2211. Sw *foor.* H *vôr.* S *toch.* — 2220. Sw *gull och silff.* H *golt u. sulver.* S *suluer u. gholt.* — 2228. Sw *thz.* H *dat.* S *doch.* — 2228. Sw *myket j mot.* H *harde leyde.* S *leide.* — 2263. Sw *ridandes.* H *ryden.* S *varen.* — 2271. Sw *portana.* H *porte.* S *dore.* — 2301. Sw *hans.* H *sin.* S *ere.* — 2339. Sw *j herra.* H *gy heren.* S *heren.* — 2397. Sw *tith.* H *dort.* S fehlt. — 2402. Sw *sannerlik, ths ær ...* H *seker dat ...* S *set dat ...* — 2458. Sw *iach wil ...* H *wi willen ...* S *vader, wi willen.* — 2471. Sw *fore konungen.* H *vor den konink.* S *vor den konink rik.* — 2477. Sw *Siden wart han.* H *Darna wart.* S *he wart.* — 2486. Sw *allæ handæ.* H *manniger hande.* S *vil mennich.* — 2496. *mz storæ æræ.* H *mit guden seden.* S *in.* — 2506. Sw *them.* H *de heren.* S *den heren* (Sg.). — 2563. Sw *skimpade.* H *schimpede.* S *scaffede.* — 2579. Sw *mang landh.* H *mennich lant.* S *vromede lant.* — 2582. Sw

[1] In S also *ἀπὸ κοινοῦ*.

nor och suder. H *norden, suden.* S *suden, norden.* — 2583. Sw *haffwm wi farit.* H *hebbe wi dorvaren.* S *ghar dorvarn.* — 2588. Sw *greken.* H *kreken.* S *kernten.* — 2589. Sw *the sagde.* H *se spreken.* S *se sprak.* — 2591. Sw *sagde* (Pl.). H *se spreken.* S *se sprak.* — 2608. Sw *och skipade them.* H *vnde het.* S *he het.* — 2618. Sw *och gingo fore herranæ bordh.* H *se gingen vor ...* S *se gingen beyde.* — 2633. Sw *then ædlæ frvn.* H *de eddelen vrowen.* S *de vrowen.*

Sw/S gegen H.

109. Sw *sinæ mæstare.* S *den astronomien* (Dt. Pl.). H *den astronomus.*[1]) — 111. Sw *the.* S *se.* H *he.*[2]) — 117. Sw *swen barn.* S *knepelin.* H *kindelin.* — 134. Sw *j thenne elffuenæ.* S *in den se.* H *in ene see.* — 201. Sw *hwi ligger thu swa all enæ?* S *wo lichstu allene so?* H *wo lichstu also.* — 243. Sw *for lust skuld.* S *dorch lust.* H fehlt. — 262. Sw *mellan barnssens skuldro.* S *tuschen den schulderen deme kyndelyn.* H *tuschen den schulderen sin.* — 274. Sw *wth aff mina nødh.* S *ut alle miner not.* H *vth der nôt.* — 293. Sw *j redduga.* S *in leide.* H *myt leide.* — 307. Sw *och sagde.* S *unde sprak.* H *se sprak.* — 349. Sw *j radh.* S *in den rat.* H *an.* — 369. Sw *then ærligæ frvn.* S *de vrowe guder ter.* H *de vrowe.* — 443. Sw *swarade ... tha.* S *do antwarde gaf.* H *antworde gaf.* — 455. Sw *thz ma wæl waræ.* S *dat mach wol schen.* H *it mach sin.* — 507. Sw *wid wægen.* S *bi deme wege.* H fehlt. — 527. Sw *thenkte.* S *dachte.* H *sprack.* — 529. Sw *thz war hans herra.* S *it sin here was.* H *he er here was.* — 542. Sw *the søffuo ... al try swa hart.* S *alle dre se slepen vast.* H *alle dre se do slepen vast.* — 546. Sw *til slotet.* S *tur borch wert.* H *vor de borch wert.* — 560. Sw *lagder.* S *gelegen.* H *gebracht.* — 574. Sw *och sagde.* S *unde sprak.* H *he sprak.* — 608. Sw *fra them.* S *van en.* H *van er.* — 614. Sw *skulom.* S *schole.* H *moge.* — 614. Sw *huru ...* S *wo ...* H *vnde wo ...* — 862. Sw *eth swærd.* S *ein swert.* H *sin swert.* — 864. Sw *then hegræ sporæ* (Sg.). S *den vorderen sporn* (Sg.). H *de sparen* (Pl.). — 871. Sw *jomfrvr.* S *iuncvroven.* H *juncfrowen fîn.* — 877. Sw *effuer.* S *ovestu.* H *werstu.* — 880. Sw *idhert budh.* S *juwe bot.* H *juw bot werliken.* — 881. Sw *gud.* S *got.* H *god de ryke.* — 899. Sw *then stolta Clarina.* S *de schone maget Clarina.* H *de sch. maget.* — 907. Sw *och kommo.* S *unde quemen.* H fehlt. — 918. Sw *swa wil iach och ...* S *so wil ik ok.* H *so wil ik ...* — 920. Sw *skal.* S *scholen.* H *willen.* — 935. Sw *all hans hær følgde honom.* S *de heren al de begunden volgen.* H *de heren begunden volgen.* — 946. Sw *for thy at hwar han foor ther wart alt blot.* S *wor he stunt dat wart blut.* H *dat dat blod dor den cleuer vlot.* — 949. Sw *P. och konungen aff Isp.* S *P. unde de v. Sp.* H *P. van Isp.* — 950. Sw *pa muren.* S *up den tinnen.* H *vth den tinnen.* — 950. Sw *stodho.* S *lagen.* H *segen.* — 956. Sw *han synis wæl.* S *he schinet wol.* H *De schinet to wesende.* — 987. Sw *iach wil idher aff bidhiæ.* S *de ik ju biddende si.* H *der ik biddende*

---

[1]) S. Seelmann, Anm. zu V. 109, S. 120.
[2]) S. zu V. 109.

sy. — 1007. Sw *then fagnæ konungen Sim.* S *de konink L.* H *de vange Tz.* — 1024. Sw *tha warto thæs allæ ower ens.* S *se worden des al over en.* H *worden se eyn.* — 1065. Sw *eller.* S *edder.* H *noch.* — 1069. Sw *sin.* S *sime.* H *eneme.* — 1096. Sw *vnderligit.* S *wunderlik.* H *van hemelryken.* — 1109. Sw *aff ths fallet.* S *van deme valle.* H *na deme valle.* — 1131. Sw *j saret.* S *an den wunden.* H *in sine wunden.* — 1143. Sw *fangit.* S *vangen.* H fehlt. — 1154. Sw *hennes ... riddare.* S *ere ridder.* H *de ridder.* — 1162. Sw *gik.* S *gink.* H *trat.* — 1173. Sw *och gingo in j sallen.* S *do gingen se up ene kemenaden.* H *Vro unde spade.* — 1181. Sw *mina nødh.* S *miner sorgen.* H *den sorgen.* — 1185. Sw *nampnlos* (Dt.). S *Namelose.* H *eme.* — 1207. Sw *thok stod han.* S *doch was he.* H *dar was he.* — 1323. Sw *j hoffwdet.* S *in den top.* H *vor den kop.* — 1389. Sw *XIII.* S *druttein.* H *twelff.* — 1456. Sw *stor slagh.* S *grote slege.* H *harde slege.* — 1461. Sw *sinæ klubbo.* S *siner kolve.* H *der kolven.* — 1476. Sw *wi.* S *wi.* H *gi.* — 1568. Sw *vnfa mina siæll.* S *mote mine sele untfan.* H *mote huten m. s. untfan.* — 1679. Sw *thæs wissare.* S *des seker.* H *dar seker.* — 1688. Sw *kreytzen.* S *kreit.* H *stryt.* — 1689. Sw *mæktligæ.* S *michliken.* H *mortliken.* — 1757. Sw *swa swarade honom och Val.* S *do sulves sprak ok Val.* H *do sprak Val.* — 1770. Sw *twe.* S *twe.* H *dre.* — 1774. Sw *then andra wil ...* S *den anderen wil ...* H *den anderen wech wil ...* — 1835. Sw *ower.* S *boven.* H *vor.* — 1869. Sw *mit liff thz lidher.* S *min lif dat lidet.* H *min lif lidet.* — 1876. Sw *ider.* S *juwe.* H *eyn.* — 1883. Sw *waræ.* S *wesen.* H *hebben.* — 1888. Sw *byggyndes ater.* S *wyl wedder to Val. gan.* H *wil to ...* — 1901. Sw *F. han redh.* S *Val. de reit.* H *F. reth.* — 1919. Sw *thok ær.* S *it es doch.* H *Dat is ock.* — 1921. Sw *en man.* S *ein man.* H *ein junck man.* — 1925. Sw *tha henger hær.* S *so hanget hir.* H *so henget hir ock.* — 1974. Sw *kystæ henne.* S *kussede se.* H *kussede ...* — 1982. Sw *magin j her forsøkiæ.* S *machstu hir wol spen.* H *machstu vorspen.* — 2022. Sw *sith.* S *sin.* H *dat.* — 2099. Sw *them.* S *se.* H *de heren.* — 2104. Sw *loffuat.* S *gelovet.* H *gelecht.* — 2155. Sw *thorde sidhen ey talæ eth ordh.* S *dorste nicht ein wort spreken* H *dorste dar wedder nicht ...* — 2181. Sw *tha sagde bisc. fr.* S *do sprak de bisc. Fr.* H *do sprak de biscop.* — 2216. Sw *dygdelicæ giort.* S *dan vruntlik.* H *gedan ... so vruntlik.* — 2225. Sw *roo.* S *rowe.* H *roste.* — 2227. Sw *ther mz.* S *dus.* H *doch.* — 2241. Sw *wi.* S *wi.* H *ick.* — 2282. Sw *eth eg.* S *ein ei.* H *eyn vul eyg.* — 2294. Sw *wilin haffua mik til husfrv.* S *nemen willen to wive.* H *nemen to ...* — 2301. Sw *hans fader.* S *ere vader.* H *sin broder.* — 2305. Sw *stod.* S *stunt.* H *vor.* — 2306. Sw *hans.* S *sine.* H *den.* — 2343. Sw *stor och mangfald.* S *grot unde mongher hande.* H *so menniger hande.* — 2382. Sw *storæ pinæ.* S *sorge grot.* H *bitter sorge.* — 2436. Sw *hørde.* S *horde.* H *vorstunt.* — 2441. Sw *førre aff ridnæ.* S *vore af reden.* H *dar se weren affgereden.* — 2451. Sw *j storæ æræ.* S *in groten eren.* H *mit.* — 2461. Sw *huru all ting waræ til gangin.* S *wo alle sake weren gedan.* H *alle sake wo se weren gedan.* — 2501. Sw *them.* S *de heren* (Pl.). H *den heren* (Sg.). — 2561. Sw *møtte.* S *bejegende.* H *beghunde.* — 2566. Sw *thok.* S *alleine.* H *ock.* — 2567. Sw *hawer*

iach mina husfrv j æræ. S *min wif.* H *dat myne.* — 2607. Sw *theres kogemæstare.* S *ere.* H *eyn.* — 2620. Sw *the qwadho.* S *se sungen.* H *vnde sungen.*

Die Listen ließen sich hier und da vielleicht noch erweitern. So könnten z. B. die verschiedenen Umstellungen einzelner Verse, die die eine oder die andere Hs. vorgenommen hat, in Betracht gezogen werden. Doch glaube ich, daß das beigebrachte Material bereits vollkommen genügt, um klar erkennen zu lassen, daß beide ndd. Hss. selbständig nebeneinander stehen und in gleichem Maße von Sw abhängig sind. Dabei wird aber zugleich ein weiteres klar: Sw kann nicht ihre unmittelbare Vorlage gewesen sein. Denn daß zwei Bearbeiter von sich aus den ungereimten schwed. Text in die gleichen Reimverse gefaßt und mit den gleichen Erweiterungen und Zusätzen versehen haben sollten, ist ausgeschlossen. Es muß also mindestens eine ndd. Zwischenhandschrift (x) existiert haben. Darnach ergibt sich folgender Stammbaum:



Ich weiß sehr wohl, daß die hier vorgelegte Untersuchung nur einen Bruchteil der Fragen beantwortet, die mit der Geschichte von Valentin und Namelos verknüpft sind, beschränkt sie sich doch bewußt auf zwei Glieder der weitverzweigten Familie.[1]) Wie diese beiden wiederum ihrerseits mit den übrigen zusammenhängen, wo vor allem die für Sw maßgebende Vorlage zu suchen ist, ist ein Problem für sich und geht weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.[2]) Um hier weiterzukommen, müßten neben der eigenartigen mittelniederl. Fassung und den mittel-

[1]) Die Frage nach der Einheitlichkeit des schwed. und des ndd. Textes ist mit Absicht nicht angeschnitten worden.

[2]) Es ist natürlich durchaus möglich, daß der Schwede seinen Stoff trotz allem aus Deutschland bezogen hat. Dann muß es sich jedoch um eine Version handeln, die von der erhaltenen beträchtlich abwich und die uns anscheinend verloren ist.



deutschen Bruchstücken auch alle die zahlreichen Drucke von englischen, französischen, italienischen, niederländischen und deutschen Volksbüchern durchgearbeitet und auf ihre Abstammung untersucht werden. Dann würde sich vielleicht auch herausstellen, ob Seelmanns Ansatz eines französischen Archetypus[1]) zu Recht besteht. Bis jetzt ist er nicht mehr als eine mögliche aber unbewiesene Hypothese.

Ein Ergebnis aber hat die Arbeit, glaube ich, gehabt. Das Bild des geistigen Lebens, wie wir es uns im 13./15. Jahrhundert innerhalb der Hansawelt in den um die Ost- und Nordsee gruppierten Ländern zu denken haben,[2]) wird insofern abgerundet, als der skandinavische Norden mehr als bisher auch als gebender Teil erscheint, der seinerseits befruchtend auf die kontinentale Literatur zu wirken imstande ist. Auch von ihm führt ein Strom der Anregung in das gewaltige Reservoir, das Norddeutschland zu jener Zeit darstellt. Die Fäden laufen hinüber und herüber in steter Wechselwirkung, und alles, was die wirbelnde Bewegung zu ergreifen vermag, ob es nun griechischer Roman, höfisches Epos oder Bänkelsängerlied ist, wird herangerissen und geht, umgeformt und weitergebildet, in den großen Kreislauf zurück.

---

[1]) a. a. O. S. XXIII u. ö.

[2]) Hierzu Stammler, Die deutsche Hanse und die deutsche Literatur (Hans. Gesch.-Blätter 1919, S. 35—69).

DIE NATIONALE ANEIGNUNG DER BIBEL UND DIE ANFÄNGE DER GERMANISCHEN PHILOLOGIE.

Von Konrad Burdach.

2.[1]

Eine zähe Geschichtslegende schreibt dem Humanismus der Renaissance unkirchlichen und irreligiösen Charakter zu oder gar kirchen- und religionsfeindlichen und sieht darin den grundsätzlichen Unterschied von den humanistischen Regungen des Mittelalters. Selbst gründliche Kenner, die gerade der andern, benachbarten Geschichtslegende, daß im Mittelalter die antike Literatur tot und begraben gewesen sei oder wenigstens ihre tiefere Kenntnis gefehlt habe, erfolgreich entgegen getreten sind, glauben doch die Humanisten der sogenannten Karolingischen Renaissance und spätere mittelalterliche Altertumsfreunde als kirchlich gebundene und von kirchlich-religiösem Antrieb bewegte Gelehrte mehr oder minder stark abrücken zu müssen von den mit dem Namen Humanisten bezeichneten „Gelehrten Italiens und Deutschlands am Ausgang des Mittelalters, die ihre regenerierende Tätigkeit im Gegensatz zu der geltenden von der Kirche vertretenen Lehrmeinung begonnen haben".[2] In Wirklichkeit ist die Renaissance, die um 1300 in Italien anhebt, nach Deutschland um die Mitte des 14. Jahrhunderts vordringt und im Laufe des 14. bis 16. Jahrhunderts die europäischen Kulturländer beherrscht, verwurzelt mit den psychischen Wirkungen und Begleiterscheinungen einer leidenschaftlichen religiösen Erregung. Das sah ich, wenn auch von dem landläufigen Urteil

[1]) Der erste, einleitende Teil steht oben S. 1—14.

[2]) Max Manitius, Rheinisches Museum, N. F. Bd. 48 (1893), S. 313; vorsichtiger und der Wahrheit näher Ed. Norden, Die antike Kunstprosa S. 697. 699ff.

noch nicht völlig befreit, doch schon vor vielen Jahren,[1]) und meine Forschungen haben es mir je länger je mehr zu klarer Gewißheit erhoben.

Der Drang, aus den geistigen Kräften des Ursprungs sich zu erneuern und für die Ansprüche der Gegenwart und Zukunft zu stärken — darin liegt die Quelle der Renaissance und der Reformation. Und beide Bewegungen, wie sie gleichzeitig demselben tiefsten menschlichen Bedürfnisse entstammen, gehn neben einander her, entfernen sich wohl im Laufe der Zeit voneinander, kommen auch in scharfen Gegensatz, aber ihr innerer Zusammenhang löst sich niemals ganz. Die Gemeinschaft ihres Ursprungs und die Verwandtschaft ihres Ziels verrät sich darin, daß beide an verschiedenen Stellen ihrer Entwicklung sich wechselseitig befruchten.

Der Zug zu jenem Humanitätsideal, das aus der antiken Literatur seit den Tagen des Hieronymus und Augustin in das mittelalterliche Gedankensystem hinüberleuchtete, und der imperialistische Trieb, der immer wieder mittelalterlichen Machthabern den Glanz und die Herrschaft der alten Cäsaren nachzuahmen befahl, sie haben vereint die Beschäftigung mit den antiken Autoren durch die Jahrhunderte erhalten. Und als in Italien nach dem Sturz der Staufer der Volksgeist zur Autonomie erwachte, unter gleichzeitiger tiefer religiöser Erschütterung, trat als eine neue lebenschaffende Kraft das nationale Motiv hinzu. So wandelte sich damals in Italien der retrospektive Humanismus und Imperialismus zum patriotischen Vergangenheits- und Heimatstolz, aus dem die sogenannte Renaissance hervorging: das Verlangen nach menschlicher und nationaler Wiedergeburt aus der altrömischen, d. h. der vaterländischen Vorzeit.

Den Führern dieser Renaissance (etwa Dante, Petrarca, Salutati, Rienzo, den Platonikern, Savonarola, auch Boccaccio, Poggio, Lionardo Bruni, Lorenzo Valla) lag eine Feindschaft gegen die christliche Religion oder die wahre christliche Kirche völlig fern. Wohl aber empfanden sie, mehr oder weniger bewußt und stark, das Bedürfnis nach einer Vermensch-

[1]) Vgl. mein Buch Vom Mittelalter zur Reformation, Halle a. S., M. Niemeyer 1893, 1. Heft, S. 8f. 111f. (zuerst Zentralbl. f. Bibliothekswesen 1891, Bd. 8, S. 8f. 472f.) und besonders Vorrede S. Xf.



lichung der Religion und der Kirche. Auch auf religiösem Gebiet gruben sie nach den Wurzeln der Überlieferung. So ist denn für diese neue, freiere Religiosität, für diese menschlichere Frömmigkeit charakteristisch das lebendigere, persönlichere Verhältnis zur Bibel. Sie wird nun als Ganzes oder zu großen Teilen auch den Laien in der Volkssprache zugänglich auf Grund der im Gebrauche der Kirche befindlichen lateinischen Übersetzung, dann aber — und das ist der eigentliche, dem Geiste der Epoche entsprechende Fortschritt — in selbständigen kritischen Bemühungen um die echtere, reinere, ursprünglichere Gestalt, einerseits durch Berichtigung der gleichzeitigen fehlerhaften Vulgataabschriften nach älteren Handschriften, anderseits über sie zurückschreitend unter Benutzung, schließlich unter voller Übertragung des Grundtextes in die lateinische Sprache oder in die Landessprache.

Eine universale Geschichte der gelehrten und nationalen Aneignungen der Bibel vom Mittelalter bis in unser Jahrhundert, die sondernd und charakterisierend Zeiten, Tendenzen, Leistungen zur Anschauung brächte, wäre erst zu schreiben, so ungeheuren und wertvollen Stoff längst dafür die kaum übersehbare Literatur über die Entwicklung des Bibeltextes, des Bibelstudiums und die Bibelübersetzungen angehäuft hat. Das Mittelalter ist über die verschiedenen Stufen einer umgestaltenden und auf gewisse Bücher und Abschnitte beschränkten Aufnahme des Bibelinhalts nicht hinausgekommen. Liturgische, hymnische, katechetische, homiletische, asketische, legendarische Stückelung und Anpassung der Bibel waltet in der kirchlichen Sphäre, dahinter rastlos, unermeßlich, in starrer Leidenschaft und Größe die theologische Arbeit zur dogmatischen und exegetischen, mystischen Durchdringung des göttlichen Worts, unverächtliche Ansätze einer kritischen Herstellung und Sicherung des lateinischen Bibeltextes[1]) und vereinzelte kühne Versuche gerade

[1]) Grundlegend für die Textgeschichte der Vulgata sind die Forschungen von Vercellone, De Rossi, Delisle, Denifle, Samuel Berger. Vgl. Samuel Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris 1893 (darin S. XXII—XXIV ein Literaturverzeichnis); Eberh. Nestle, Realencykl. f. prot. Theol., Bd. 3 (1897), S. 24—58: 'Lateinische Bibelübersetzungen'. — Am Ausgang der Antike stützte Cassiodor seine Besserung des verderbten lateinischen Bibeltextes auf süditalische Handschriften. In der Frühzeit des angelsächsischen Christentums schöpfte Beda zu gleichem Zweck aus



des frühen Mittelalters, ihn auch in der Landessprache erklingen zu lassen. In England und Deutschland gehn diese Versuche hervor aus dem Fortwirken der von antiker Bildung zehrenden humanen Theologie eines Beda, Alkuin, die sich beide auch

---

northumbrischen Codices. Auf Anregung Karls des Großen haben dann die beiden Mitglieder seiner Hofakademie, der aus Spanien stammende Westgote Theodulf, Bischof von Orleans, spanische Manuskripte, der Angelsachse Alkuin northumbrische Handschriften benutzt für die Textherstellung ihrer in künstlerisch reich geschmückten Prachtexemplaren erhaltenen Bibeln. Schwerlich in die Tiefe ging die Bibelrevision des berühmten Pavesen Lanfranc von Canterbury und Wilhelms von Hirschau, des Führers der Cluniacensischen Klosterreform. Bedeutsamer war (um 1109) Stephan Hardings, Abtes von Citeaux, aus dem Griechischen und Hebräischen berichtigte Cisterzienserbibel, deren Original noch heute sich in der Stadtbibliothek zu Dijon befindet. Besondere Beachtung aber verdient die berichtigte Abschrift der lateinischen Bibel, die der von Dante wegen ihrer Herzensfrömmigkeit gepriesenen (Paradiso 3, 112ff.) unglücklichen Normannin, der Kaiserin Constanze, Tochter Rogers II. von Sizilien, Gemahlin Heinrichs VI. und Mutter Friedrichs II., ihre Entstehung verdankte und auf ihren Wunsch und auf ihre Kosten von dem Diakon Nikolaus Maniacoria einige Jahre nach ihrem Tode (27. November 1198) ausgeführt wurde. Die Einleitung dazu spricht sich mit höchst anerkennenswerter Einsicht über die verschiedenen Fehlerquellen und die Mittel der Berichtigung aus (s. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1888, Bd. 4, S. 270ff. 601). Der maßgebende Bibeltext des späteren Mittelalters wurde indessen die Pariser Ausgabe: sie übernahm die neue bequemere, im wesentlichen noch in der heutigen Vulgata gültige Kapiteleinteilung, die Stephan Langton, der spätere Erzbischof von Canterbury und streitgewaltige Gegner König Johanns in seinem Kampfe mit Innocenz III., als Pariser Theologieprofessor an der Wende des 12. Jahrhunderts hergestellt hatte, war eine in der Pariser Universität als Typus vorgelegte fehlerhafte und stark interpolierte Handschrift, die von den Pariser Theologen durch Interpolationen und Korrekturen noch mehr entstellt wurde. So entstand im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts das *Exemplar Parisiense*, die Grundlage der Vulgata bis zur Revision in der Sixtina und Clementina. Im Laufe des 13. Jahrhunderts wurden freilich mehrfache Verbesserungsversuche unternommen in den sogenannten Bibel-Korrektorien nach älteren Handschriften, auch unter Beiziehung des Griechischen und Hebräischen. Da sie aber vielfach die Vulgata nach der vor-hieronymischen Übersetzung, namentlich auf Grund patristischer Bibelzitate oder liturgischer Bibelstellen änderten und bei ihren Emendationen nach dem Grundtext willkürlich verfuhren, ergaben sie oft ein übles Gemisch, das zuerst der geniale Franziskaner Roger Bacon mit genauen Nachweisen der Fehler scharf verurteilte und dem er eine künftige, im Auftrag des Papstes von einem dazu berufenen Gelehrten zu vollziehende gründliche Revision und Restitution der hieronymischen, kirchlich rezipierten Bibelübersetzung gegenüberstellen wollte (vgl. unten).

kritisch um die Besserung und Sicherung des lateinischen Bibeltextes bemüht haben, und ihres Schülers Hrabanus Maurus und erstreben Genauigkeit des Sinns entweder durch das rohe Mittel interlinearer Glossierung oder wo sie sich in zusammenhängender Übertragung versuchen, geschieht es nur selten ohne sprachliche Unbeholfenheit und Gewaltsamkeit. In der weltlichen Sphäre des Mittelalters aber herrscht trotz aller Pietät und Treue bei der Behandlung des Bibelstoffs ein naiv umschreibendes, anachronistisches und daher doch freies und oft stilwidriges Schalten mit seinem Geist und seiner Form: teils mehr sachlich zur Erbauung, Belehrung und Unterhaltung, teils phantasiemäßig in der poetischen und bildenden Kunst auf einer Linie, die sich in mannigfachen Bogen schwingt. In der Poesie geht ihr Lauf von den altenglischen und altsächsischen biblischen Stabreimepen bis zu Otfrids lyrisch und mystisch erzählendem Evangelienbuch: alles dies noch ein nationaler Nachklang der altchristlichen lateinischen Bibeldichtung; dann weiter zu biblischen Reimpaar-Epen; endlich bis zu den gereimten biblischen Weltchroniken und zu den Historienbibeln.

Aus dem auf den Grundtext zurückgehenden Übersetzungswerk des großen Mittlers Hieronymus, das wohl in der Hitze religiöser Parteiung verunglimpft oder mißachtet werden konnte, einem konfessionell unbefangenen und geschichtlich richtenden Urteil aber in seinen besten Teilen als meisterlich gelten muß, zugleich aber auch aus der älteren lateinischen Bibelübersetzung, die von Hieronymus für die alttestamentlichen Apokryphen fast oder ganz unverändert übernommen war, die im *Psalterium Romanum*, der ersten, wenig eingreifenden Revision des Hieronymus, noch heute fortlebt in der Liturgie der römischen Peterskirche wie in manchen Textstücken des gemeinkatholischen Breviers und Missales und die in mittelalterlichen Bibelhandschriften noch mehrfach rein oder mit der Hieronymischen Übersetzung vermischt vorkommt, ist durch tausende von Kanälen die breite Masse biblischer Erzählungen und Bilder, biblischer Lehre und Anschauung, biblischer Sprache in die Vorstellungen und in die Ausdrucksweise des Mittelalters eingeströmt und hat seine literarischen Erzeugnisse, seine Predigt, seine Urkunden und Briefe, seine publizistischen und gelehrten Hervorbringungen durchdrungen. Aber auf der Höhe des Mittelalters, als nach dem Siege der cluniacensischen Reform der asketische und der

hierarchische Geist in der Kirche triumphierte, das Trachten nach Glanz und politischer Macht den apostolischen Gedanken und die altchristliche Schlichtheit verdunkelte, Papsttum und Klerus mit den weltlichen Gewalten im Streit lagen und das Kirchenrecht wie die Theologie, ja alle Gelehrsamkeit und alles ernstere Denken sich der schulenden, ordnenden, vertiefenden, aber auch einschnürenden und erkältenden Zucht der Scholastik ergaben, da verringerte sich die lebendige Fühlung mit dem zusammenhängenden Wortlaut der Bibel, und ihre unmittelbare Wirkung als Ganzes trat zurück.

Religion fließt aus zwei Bronnen: Drang zur Höhe, Ehrfurcht vor dem Göttlichen, Sehnsucht nach dem Göttlichen — das ist der eine; mitfühlende Liebe zum Abbild Gottes, zu allem, was Menschenantlitz trägt — der andere. Beide Bronnen strömen in der Bibel. Aber das Wasser des zweiten, des menschlichen, hat den Geist des Mittelalters von abgeleiteten Rinnsalen, aus dogmatischem Grübeln, dialektischer Spitzfindigkeit und phantastischer Wundersucht zurückgerufen zum Trunk an dem heiligen Urquell. Diese Wendung vollzog sich zuerst mit elementarer Macht in Laienkreisen. In Südfrankreich, wo durch die Sekte der Katharer die religiöse Erregung in weite Kreise des Volks gedrungen und die Autorität der offiziellen Kirche gelockert war, erschütterte an einem Frühlingssonntag des Hungerjahres 1176 den Lyoner Kaufmann Waldes, der durch wucherische Habsucht reich geworden war, das Lied eines Jongleurs vom heiligen Alexius so tief, daß er in sich ging und nach Erlösung verlangend den Weg zu Gott suchte. Er gibt seinen Handelsberuf auf, entäußert sich seines Besitzes, verwendet sein Vermögen für die Armen, wirft den Rest des Geldes auf die Straße, erbettelt von den Leuten Almosen um Gottes willen, leistet das Gelöbnis der Armut und bewirkt durch sein Beispiel, daß andere Bürger ihm folgen und so eine von ihm geleitete Bruderschaft der Armen entsteht, die bald anfängt, privatim und öffentlich zu predigen über die eigenen und die Sünden anderer. Eine Nachbildung also der apostolischen Armut und der apostolischen Wanderpredigt in einer Laiengemeinschaft außerhalb des Klerus. Und von vornherein im Mittelpunkt Verlesung des in die Volkssprache übersetzten Psalters und vieler anderer Schriften des Alten und Neuen Testaments. Daran angelehnt die aus dem Bibelwort herauswachsende Predigt

in der Volkssprache. Schon 1179 legten diese Waldesier oder Waldenser dem Papst Alexander III. ein Buch vor, das diese provenzalische Bibel enthielt, und erbaten dafür Approbation und die Genehmigung, danach zu predigen.

Bibel und Predigt in der Volkssprache und Rückkehr zum apostolischen Leben — das sind die Grundkräfte der religiösen an die Laien sich wendenden, die Laien erregenden Erneuerung während der gesamten Bewegung, die wir mit dem Namen Reformation zusammenfassen. Das Spielmannslied vom heiligen Alexius erzählt, wie er, ein reicher römischer Grafensohn die ihm eben vermählte schöne junge Braut in der Hochzeitsnacht verläßt, um unterzutauchen in der Ferne, alles Geld den Armen gibt und selbst Bettler wird, nach vielen Jahren auf einer Seefahrt durch Sturm in sein Heimatland verschlagen als unerkannter Bettler unter der Treppe im Hause der Eltern und seiner Braut siebzehn Jahre verbringt, ohne sich ihnen zu entdecken, obgleich sie beständig nach ihm sich sehnen und um ihn sich grämen, und wie er erst nach seinem Tode aus seinen Aufzeichnungen über sein Leben von seinen Angehörigen unter ergreifenden Klagen erkannt wird. Diese Legende benutzt das Schema und Hauptmotive des antiken Abenteuer-Romans (Seefahrt und Schiffbruch, Trennung und Wiedertreffen von Verwandten und Gatten, das wunderbare redende Bild und die Stimme vom Hochaltar), aber alles ins Stoisch-Asketische gewendet und christianisiert zur Verklärung gottgeweihter Weltflucht und Armut, Selbsterniedrigung und dienender Liebe für die Armen und Leidenden. Noch Konrad von Würzburg hat die rührende Geschichte, die doch in der standhaften Verleugnung und Mißachtung der Gefühle und der Pflichten gegenüber Eltern und Frau ein Frömmigkeitsideal von fast wollüstiger Grausamkeit verkörpert, mit dem ganzen Schmelz seiner Stil- und Verskunst nacherzählt.

Aber das Spielmannsgedicht, das den reichen Waldes zur Umkehr trieb, verlieh der Legende eine besondere, starke Stimmung, indem es die Verherrlichung der christlichen Armut auf einen mächtig fortwirkenden Hintergrund stellte: den Kultus der Vorzeit. Gut war die Welt in der Zeit der Altväter. Da gab es noch Treue und Liebe, Gerechtigkeit und Glaube. Der Glaube ist jetzt klein. Der echte Glanz dahin. Anders als einst ist die Welt, und niemals wird sie wieder wie zur Altväterzeit.

Diesen Vergangenheitsstolz bekennt in der lateinischen Vorlage eine längere Einleitung über die ruhmvolle Geschichte Roms, die Stadt der Scipionen, Anicier, Catonen, der Brutus, die ihre *antiqua nobilitas* und *virtus* nun auch durch ausgezeichnete christliche Frömmigkeit zu bewähren von Gott berufen sei. Demgemäß ist denn der Held Alexius ein Scipionensproß und seiner Gattin Vater ein Nachkomme jenes Fabricius, den wegen seiner in den Verhandlungen mit dem siegreichen König Pyrrhus von Epirus bewährten Vaterlandsliebe, edelmütigen Uneigennützigkeit und Unbestechlichkeit als *fidelem et pium omnia clamant antiquorum scripta poetarum.* Beim ersten Aufleuchten der Renaissance strahlen die selben Namen der Scipionen und des Fabricius im Ruhmesglanz als große Vorbilder eines heroischen Ideals. Und diese Gloriole blitzt und flammt um sie und um die Namen etlicher verwandter altrömischer Gestalten, solange der Geist der Renaissance mächtig bleibt, in den tausendfältigen Reflexen einer pathetischen Rhetorik. In jenen heroischen Ahnen sah aber auch schon Augustin bewunderungswürdige Träger der sittlichen Kraft des alten Rom, und bereits für Cicero und seine Zeitgenossen waren sie sprichwörtliche Vertreter des alten echten Römertums, seiner Gerechtigkeit, Genügsamkeit und Seelenhoheit.

Gewisse Keime des Renaissancegedankens enthielt also schon diese römische Alexiuslegende und ihre romanische Nachdichtung, die Waldes hörte. Aber ihr Vergangenheitskult ist rein retrospektiv und elegisch aus der Überzeugung: der Glaube der Altväterzeit ist jetzt klein, niemals wird die Welt wieder wie einst. Waldes hingegen begnügte sich damit nicht. Er war ein Mann der Tat, ein Fordernder, wollte Zukunft wirken. Durch ein Bild aus jener Altväterzeit, eben den in abenteuerlichem Leben bewiesenen Glaubensmut des Alexius, aufgerüttelt in seinem Gewissen, begehrte er, Genaueres zu erfahren über ihr Wesen und ihren Ursprung, über das Wirken der Apostel, die Christi Lehre und Beispiel in die Welt trugen und dadurch dem göttlichen Geiste Macht gewannen unter den Menschen. Von einem Geistlichen wird er gewiesen auf Jesu Antwort an den reichen Jüngling, der fragte, wodurch er das ewige Leben gewinnen könne (Matth. 19,16—24; Marc. 10,17—31; Luc. 18,18—30): *Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et veni sequere me.* Damit stand Waldes an der Quelle des Lebenswassers, die er suchte, wovon der fromme

Alexius-Roman ja nur eine entfernte Ableitung war. Jetzt fühlte und begriff er, was apostolisches Christentum sei. In dessen Sinn ein *perfectus* zu werden durch Armut, praktische Liebestätigkeit, Askese, Predigt war hinfort sein und seiner Genossen Ziel, und die gründliche, unmittelbare Kenntnis des ganzen Bibelworts in der verständlichen Volkssprache der gegebene Weg. Denn die einzige Norm des religiösen Lebens erblickte er von nun an in den biblischen Schriften. Und diese Überzeugung blieb auch hinfort der Grundzug Waldensischer Lehre.

Jener elegische Rückblick des Alexiuslieds wandelte sich innerhalb des lombardischen Zweiges der Waldenser, der sich der Kirche schroffer als der französische gegenüberstellte, in eine feste religiöse Bekenntnisformel. Sie datiert mit einem älteren, schon den Katharern geläufigen Bilde, das uns auch in einem Spruch Walthers von der Vogelweide (Lachmann 25, 10) und hundert Jahre später bei Dante (Inferno 19, 115 ff.; Purgatorio 32, 124—129) entgegentritt, die Verderbnis der Kirche, den Verfall des Glaubens, das Aufhören der heiligen Altväterzeit von dem Gifttrank der Constantinischen Schenkung, der dem apostolischen Armutsideal den Tod brachte.

Die offizielle katholische Kirche überhörte diesen Gewissensaufschrei frommer Laien nicht, aber sie gab ihm doch keine Folge. Das Lateranische Konzil versagte 1179 die nachgesuchte Approbation der provenzalischen Übersetzung biblischer Schriften, 1184 wurde Waldes von Lucius III. exkommuniziert. Noch im Jahr 1199 hat Innocenz III. eine Beschwerde des Metzer Bischofs über das Bibellesen und Predigen von Laien, Männern und Frauen, in französischer Sprache zurückhaltend beantwortet und um nicht mit dem Unkraut auch den Weizen auszuraufen und nicht die fromme Einfalt zu verletzen, sich darauf beschränkt, die heimlichen Konventikel (*occulta conventicula*) und die in ihnen von Laien ausgeübten priesterlichen Funktionen der Predigt und Sakramentserteilung zu verbieten, zugleich jedoch Untersuchung des einzelnen Falls, der Absicht und der Rechtgläubigkeit des Übersetzers verlangt.[1]) Bald aber schritt die Kirche schärfer

[1]) Innocenz III. Regestorum lib. II, ep. 141. 142 (Migne Patrologia Latina 214, Sp. 695/99). Der erste Brief mit Auslassungen in der Dekretalensammlung Gregors IX. (Lib. V, tit. 7 De haereticis, cap. 12, Corp. iur. canonici ed. Friedberg II, Sp. 784/87). In der daran sich knüpfenden Erörterung von



und mit bestimmten Verboten ein. Die Synode von Toulouse (1229) bestimmte, daß Laien überhaupt keine biblischen Schriften besitzen dürfen, selbst nicht in lateinischer Sprache, ausgenommen Psalter, Brevier, Tagzeiten, aber auch diese nicht in einer landessprachlichen Übersetzung; auf dem Konvent zu Tarragona (1233) verordnete König Jakob von Aragonien nach Beratung mit seinen Bischöfen, daß Niemandem, weder Priestern noch Laien, der Gebrauch einer romanischen Übersetzung der heiligen Schrift erlaubt sei; die Synode von Béziers (1246) verbot den Laien alle theologischen Bücher, den Klerikern alle in der Landessprache (s. Hefele, Konziliengeschichte V² S. 982 Nr. 14; 1037 Nr. 2; 1148 Nr. 36). Gewiß, das waren örtliche Verbote, durch besondere Umstände hervorgerufen. Aber sie zogen doch weite Kreise und wirkten überall, wo in Europa Waldenser lebten. Und deren gab es in allen Ländern eine Menge.

Ungeachtet aber aller kirchlichen Erlasse und der furchtbaren Verfolgungen durch die Inquisition hielten die Waldenser unverbrüchlich fest an dem Grundsatz, daß der Bibeltext die einzige Quelle alles religiösen Lebens sei, aller Predigt und allem Gottesdienst zugrunde gelegt und durch fleißiges Lesen und Vorlesen sowie durch Auswendiglernen schon von Kindheit an den Gläubigen (*Credentes*) eingeprägt werden müsse. Früherer

---

Jostes, Histor. Jahrbuch 1890 Bd. 11, S. 7. 11—14 und Walther, D. Bibelübersetz. des Mittelalters Sp. 738/41 scheint mir Walther den richtigeren Standpunkt einzunehmen. Man wird Jostes darin zustimmen, daß die Scheidung zwischen biblischen und nichtbiblischen Schriften im Mittelalter keineswegs so scharf war wie heute, aber es wäre eine arge Übertreibung, zu sagen, daß damals etwa durchgehends „die gesamte theologische Literatur in einen Topf geworfen“ wäre. Der erste Brief Innocenz III. z. B. bestimmt sehr genau die Grenze. Und aus zahllosen mittelalterlichen Äußerungen geht ja doch gerade hervor, wie stark man den Unterschied zwischen Bibel und Kirchenschriften empfand und hervorhob. Auch möchte ich ein großes Fragezeichen setzen hinter Jostes Urteil: „Günstiger als Innocenz III. in seinem ‘Bibelverbot’ es tut kann man sich überhaupt nicht über die religiöse Übersetzungsliteratur äußern.“ In der Praxis war die Wirkung dieser günstigen Äußerung die, daß die romanischen Bibelübersetzungen — denn um diese handelte es sich und sie hat Innocenz in seinem vom Kompilator der Dekretalen Gregors IX. gekürzten Brief ausdrücklich genannt — von der Kirche verbrannt wurden. Und dasselbe widerfuhr nicht bloß den romanischen und deutschen, sondern später auch Wiclefs und seiner Schüler englischen Bibelversionen, schließlich auch den gedruckten vor-lutherischen deutschen Bibeln in dem Erlaß Erzbischofs Berthold von Mainz (1485. 1486).

nebelhafter Überwertung gegenüber ist das Wesen und die Bedeutung der Waldensischen Bewegung, namentlich seit den einschneidenden Forschungen Karl Müllers, von der neueren kirchengeschichtlichen Wissenschaft schärfer bestimmt und erheblich eingeengt worden. Aber bestehn und allgemein anerkannt bleibt dies als ihr weltgeschichtliches Verdienst: sie haben den im Mittelalter früher schon oft wiederholten Versuch, die Frömmigkeit zu erneuern durch Zurückgreifen auf die apostolische Einfachheit und Armut, zuerst innerlich verbunden mit dem grundsätzlichen Biblizismus, mit der Forderung, der breiten Masse der Laien die biblischen Schriften selbst einzuprägen und in die Hand zu geben und so die echtesten, ältesten Urkunden der christlichen Religion unmittelbar zu ihnen reden zu lassen.[1]) Die altenglische und die altsächsische Bibeldichtung, auch Otfrieds Evangeliendichtung waren nur eine Poetisierung der heiligen Schrift. Die althochdeutschen Prosaübertragungen (die Fragmente aus Monsee und der Tatian, Notkers und Willirams Übersetzungen, Paraphrasen, Kommentare alttestamentlicher Bücher) wendeten sich an Klosterschüler und Kleriker. Die großen mit Bildern geschmückten, kostbar eingebundenen Prachthandschriften des lateinischen Bibeltextes, der ganzen Bibel, der Evangeliare, der Evangelistare, für die deutschen und französischen Könige, Fürsten, Kathedralen und Stifter aus der Karolingerzeit und den folgenden Jahrhunderten bekunden wohl die Verehrung, die an den höchsten Stellen des Staates und der Kirche der heiligen Schrift gezollt und bei feierlichen Gelegenheiten zur Schau gestellt wurde, und sind wichtigste Denkmäler der religiösen Sitte und Kunst des Mittelalters, aber für die Wirkung der Bibel in die Breite und Tiefe der Nationen ohne Belang. Die *Historia scholastica* des Petrus Comestor (um 1170) gab ein beispiellos erfolgreiches Gemisch aus den historischen Teilen der Bibel, namentlich des Alten Testaments, und profaner Geschichtserzählung, scholastischem Wissen, traditioneller Auslegung und ist ungefähr ein Jahrhundert später in französischer

---

[1]) Vgl. die kritische, mehrfach auch zu neuen Ergebnissen gelangende Zusammenfassung von H. Böhmer, Realencyklopädie für protestantische Theologie[3] Bd. 20 (1908), S. 799—840 mit einem Verzeichnis der ungeheuren Literatur, zu dem Hermann Suchiers auf eigener Quellenforschung beruhende Darstellung in seiner und Birch-Hirschfelds Geschichte der französischen Literatur[2] I, S. 97—99 nachzutragen ist.

Übertragung mit der gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Pariser landessprachlichen Bibelübersetzung gelehrter Kreise, der die freilich unzulänglichen kritischen Bemühungen der Pariser Universität um die Sicherung eines rezipierten lateinischen Bibeltextes, der sogenannten Vulgata, vorangegangen waren, zu einem populären Bibelwerk verschmolzen (Eberhard Nestle, Realencyklopädie für protestantische Theologie[3] Bd. 3, 1897, S. 128). Hier und von dem verwandten Heer der Weltchroniken und Historienbibeln, der zahlreichen französischen gereimten Bibelübersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts wurde die heilige Schrift in den Dienst der Wißbegier, des Unterhaltungs- und sittlichen Bildungsbedürfnisses gestellt. Religiöse Wirkung in Kreisen des Volks erstrebten wohl landessprachliche Übertragungen des Psalters und später auch der nach den gottesdienstlichen Lesungen des Kirchenjahrs zusammengestellten Evangelien- und Epistelstücke (Perikopen), der sogenannten 'Plenarien', die übrigens, weil zu eigenmächtigem heimlichen Laiengottesdienst verwendbar, besonders dem kirchlichen Mißtrauen verfielen. Aber allein die Waldenser forderten und verwirklichten das Hineinwachsen des zusammenhängenden Bibelworts alten und neuen Testaments in die Sprache und die religiöse Auffassung der Laienmassen.

Es ist in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Frage lebhaft erörtert worden: Gab es, wie die ältere protestantische Kirchengeschichtsschreibung angenommen hatte, im Mittelalter ein offizielles kirchliches Bibelverbot für Laien? Die Frage ist zu verneinen. Aber man darf sagen: die Kirche wahrte sich die Aufsicht über das Abschreiben, Lesen und den Gebrauch der Bibel in der Volkssprache durch Laien, und sie hat dabei folgende Grundsätze theoretisch und praktisch festgehalten. Sie hat mit vorübergehenden Ausnahmen den gottesdienstlichen Gebrauch volkssprachlicher Bibelstücke untersagt. Sie hat in der Bibel niemals die alleinige oder entscheidende Norm für Glauben, Verfassung, Kultus der Kirche gesehen. Sie hat die Auslegung der Bibel und Predigt über die Bibel für den Klerus und die kirchlichen Oberen vorbehalten. Sie hat scharf bekämpft jede eigenmächtige Verwendung der ganzen Bibel oder ihrer Teile, namentlich auch der Plenarien, in landessprachlicher Übertragung für private Konventikel. Sie hat darüber gewacht, daß nicht durch Ungelehrte mißverständliche oder kirchenfeindliche,

d. h. dem anerkannten kirchlichen Dogma widersprechende Auffassungen aus den übersetzten biblischen Texten abgeleitet und verbreitet würden. Innerhalb dieser Grundsätze herrschten in dem Verhältnis der Geistlichen und der Kirchenleitung zur Verbreitung landessprachlicher biblischer Schriften gewisse Abstufungen. Die häretischen Strömungen, die in der Bibel Nahrung gesucht und gefunden hatten, bewirkten es, daß die hierarchisch gesinnten Kreise jedweder Verwendung der volkssprachlichen Bibel oder Bibelstücke mißtrauisch, ja feindlich gegenüberstanden. Und anderseits vollzieht sich am Ende des Mittelalters eine geistige Wandlung, die der Bibel eine neue, bedeutsamere Rolle zuwies.

Dem aus dem Mittelalter ererbten Humanismus bringt im vierzehnten Jahrhundert neue Schwingen und einen starken Auftrieb die von Italien ausgegangene Seelenstimmung. Neben dem Verlangen einer nationalen und menschlichen Wiedergeburt aus dem Geiste des römischen Altertums erstarkt nun mächtig der Laiendrang nach einer nationalen Bibel. Dem Ruf auf dem Gebiete der Literatur, Kunst, Wissenschaft und des politisch-sozialen Lebens: Zurück zu den Quellen der Natur und der Schönheit, die in der Antike fließen, antwortet im religiösen Bereich ein anderer, innerlich verwandter: Zurück zur Quelle christlicher Frömmigkeit, die im ursprünglichen, vollständigen, der Volkssprache angeeigneten Bibelwort allen verständlich sich öffnet. Jener erste Ruf kommt von den Höhen der Bildung, er sammelte und spornte den aristokratischen Geist der Epoche. Der andere Ruf gilt der Gesamtheit und dringt aus der Tiefe der Volksgemüter: aus der Gährung der werdenden europäischen Nationalitäten. Der erste wird die Fanfare der Renaissance, der zweite die Losung der Reformation.

3.

Das vierzehnte Jahrhundert verdient den Namen 'Jahrhundert der Laienbibel'. Der beherrschende Gipfel seines religiösen Lebens ist Wiclefs Reformation, deren Kern in seiner endgültigen Eroberung der Bibel für die Laien und in seiner englischen Bibelübersetzung beschlossen ist. In den Niederungen der religiösen Bewegungen aber wogt ein seltsam sich wirrender Kampf um das Frömmigkeitsideal, der von den Bettelorden ausgeht und auch das Laientum in seine Kreise

zieht. Die Stiftung des heiligen Franz von Assisi war innerlich zweifellos von den Wirkungen berührt, die der Tat des Waldes entsprangen. Auch die *Fratres minores* sollten und wollten ursprünglich das apostolische Wanderleben in Armut strengstens erfüllen. Es ist bekannt, wie es dann anders kam. Der kühne Gedanke des heiligen Franz wurde in der kirchlich approbierten Ordensregel umgebogen auf eine mittlere Linie, und in dem heftigen Streit, der jahrzehntelang zwischen den Anhängern des alten Ideals, der strengen Observanz, den sogenannten Zelanten oder Spiritualen, und der Ordensmajorität, den Vertretern einer laxeren, dem kirchlichen Organismus sich fester einordnenden Auffassung, den sogenannten Conventualen geführt worden ist, blieben die letzteren Sieger. Aber die Spiritualen und ihre noch radikaleren Spielarten entfalteten mehr als ein Jahrhundert lang eine Opposition, die tief eingriff in die Frömmigkeitsbewegung der Laien. Die flandrischen Genossenschaften frommer Frauen und Männer, die sogenannten Beginen und Begarden, die mit den Minoriten das Armutsgelöbnis teilten, kamen im Laufe ihrer Entwicklung, der sie über die Niederlande, Frankreich, Deutschland ausbreitete, in enge Berührung mit jenem oppositionellen Teil des Franziskanischen Ordens.

So tritt denn das merkwürdige Schauspiel ein: Wiclef, der jeden Bettel als unsittlich verwirft, kämpft mit äußerster Schärfe gegen die Bettelmönche: gegen Minoriten, seine anfänglichen Schützer und Helfer, gegen Dominikaner, Augustiner. Und ebenso weist er weit zurück die Häresie der Waldenser. Aber anderseits übernimmt die reformatorische Gesinnung in allen Ländern jenen Drang der Waldensischen Laienfrömmigkeit zum apostolischen Leben, zur primitiven Kirche und zur unmittelbaren Aneignung des Bibeltextes und sucht einen Halt, findet geistige Nahrung an der schonungslosen Kirchenkritik der franziskanischen Spiritualen und der diesen nahestehenden Gruppen. Die Beginen und Begarden wurden im 14. und 15. Jahrhundert vielfach geradezu mit den Tertiariern, d. h. den dem Franziskanerorden und Dominikanerorden angegliederten Laienbrüdern, zusammengeworfen und traten auch häufig in deren Reihen. Die tiefe religiöse Erregung dieser bunt gemischten, dem hierarchischen System freier gegenüberstehenden Masse, in der sich die Grenze zwischen Laienschaft und Klerus verwischte, kam dem Anspruch der Laien auf unmittelbaren Gebrauch religiöser, namentlich

biblischer Schriften entgegen. Auf der Synode von Tarragona im Jahre 1317 wurde den spanischen Beginen, Begarden und und franziskanischen Tertiariern der Besitz theologischer Bücher in der Volkssprache außer Gebeten verboten (Hefele, Konziliengeschichte VI², 1896, S. 602 f.). Es läßt sich eine Beteiligung von Mitgliedern des Franziskanerordens an der deutschen Bibelübersetzung beobachten, die man auf jene oppositionellen Gruppen zurückzuführen versucht ist (Wilh. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung im Mittelalter, 3. Teil, Braunschweig 1892, S. 716 Anm. 1). Doch bedarf dies noch weiterer Prüfung. Erinnern möchte ich nur an den seiner Zeit unbegreiflich vorauseilenden großen englischen Franziskaner Roger Bacon, der vom Papst Clemens IV. eine neue — man kann wirklich nur sagen philologische — Revision der Bibelübersetzung des Hieronymus, zugleich aber auch eine Reform des Bibelstudiums und der Bibelverbreitung mit dem Ziele erhoffte, daß alle Gläubigen, also auch alle Laien die heilige Schrift kennen und sich aneignen als *fidei sue fontem regulam*, daß durch diese Rückkehr zur göttlichen, alle menschlische Wissenschaft in sich schließenden Weisheit der Bibel das Regiment der Kirche werden wird wie in den Zeiten der Heiligen, wie in der primitiven Kirche oder im alttestamentlichen Gottesstaat und daß der Papst als der von alters her prophezeite „heilige, gerechte, wahre Papst" oder wie es auch hieß, *papa angelicus* in der Kirche und im Staat den allgemeinen Frieden heraufführen wird.[1]) Hundert Jahre später empfahl der Lehrmeister der Basler Franziskaner, Otto von Passau, der den 'Gottesfreunden' nahestand, in seinen „Vierundzwanzig goldenen Harfen" nachdrücklich die ganze Bibel mit Andacht und Ernst zu lesen, es sei in Deutsch oder Latein.[2]) Sicher ist: höchst mannigfaltige und geradezu unermeßliche Wellen strahlten von dem spiritualen Enthusiasmus der Askese und des apostolischen Ideals aus auf die gesamte Seelenstimmung der Zeit, zumal der Laienschaft. Das bezeugen die kirchenpolitischen und sozialen Theorien nicht minder als die Schöpfungen

[1]) Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, S. 282 ff.; Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Ma. IV, S. 277 ff., 567 f.; Kropatschek, Das Schriftprinzip der Lutherischen Kirche, Bd. 1, Leipzig 1904, S. 368/71; H. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg i. Br. 1904, S. 412—417.

[2]) Edward Schroeder, Göttinger gelehrte Anzeigen 1888, S. 255.

der Dichter nnd Künstler: es genügt, die Namen Dante, Petrarca, Rienzo, Marsilius von Padua, Giotto zu nennen.

Um die Wende des 13. Jahrhunderts wurde die bereicherte französische Übersetzung der *Historia scholastica* von Guiard Desmoulins ergänzt und im Laufe des 14. Jahrhunderts in immer weiter gehenden Übertragungen von Zusätzen aus der Vulgata bis zur sogenannten *Bible historial* erweitert. Gleichzeitig und besonders seit der Mitte des Jahrhunderts werden für die französischen Könige und Fürsten prachtvolle Bilderhandschriften der lateinischen und der französischen Bibel hergestellt, Vorbilder für die fürstlichen Büchereien der Nachbarländer. Im Jahre 1333 übersetzte Jehan du Vingnai für die Königin Jeanne neben dem Vegetius, einem Lieblingsbuch der werdenden Renaissance, auch ein Plenar, d. h. die Lektionen der Evangelien und Episteln nach Pariser Ritus ins Französische (s. Suchier, Gesch. d. franz. Literatur², S. 229, 270). In Deutschland entstand um die Mitte des Jahrhunderts jene umfassende deutsche Prosaübersetzung der Bibel alten und neuen Testaments, die für die vorlutherischen gedruckten deutschen Bibeln die Vorlage lieferte. Die älteste erhaltene Handschrift dieser Version ist der Codex des neuen Testaments im böhmischen Kloster Tepl, der seiner Mundart nach um 1400 südlich von Prag geschrieben ist und, wie angefügte andere Stücke zeigen, im Gebrauch von Waldensern sich befunden hat, deren es gerade damals in Böhmen eine Masse gab. Daß diese Übersetzung der Bibel deutschen Waldensern auch ihren Ursprung dankte, daß sie lateinische Bibeltexte provenzalischer Waldenser benutzt habe, ist eifrig und wiederholt mit verschiedenen Gründen behauptet, aber ebenso lebhaft auch bestritten worden. Ein guter Kenner hat die Frage unentschieden gelassen, die Möglichkeit Waldensischen Ursprungs jedoch sowohl für diese Übersetzung als für andere deutsche Übersetzungen biblischer Schriften ausdrücklich zugegeben (Walther, Die deutsche Bibelübersetzung, Teil 3, S. 719 ff.; vgl. S. 154—204). Der Herausgeber der vorlutherischen gedruckten deutschen Bibel hat die Annahme heterodoxen Ursprungs einfach als unbegründet abgelehnt, ohne jedoch dieses Urteil zu motivieren (W. Kurrelmeyer, Die erste deutsche Bibel, 10. Bd. 1915, S. XIII ff.). Vielleicht ergeben sich bei fortschreitender Kenntnis der mittelalterlichen Vulgata-Texte bestimmte Kriterien für eine endgültige Klärung der Herkunft. Vorläufig ist auch die Entstehung in

Böhmen nur für die Tepler Handschrift gesichert, keineswegs für die Übersetzung selbst, die vielmehr bayrischen Wortschatz aufweist, allerdings gleichwohl in Böhmen verfaßt sein könnte. Auch die zunächst für böhmische Herkunft und mittelbar für Beziehungen zur provenzalischen Waldenserbibel sprechende Tatsache, daß übereinstimmend mit dem Tepler Neuen Testament auch eine sicher in Böhmen entstandene gleichzeitige Wernigeroder lateinische Bibelhandschrift gleich einer andern aus Perpignan (Cod. Parisinus 321) für die Apostelgeschichte einen aus der altlateinischen Version (sogen. Itala) und der des Hieronymus gemischten Text bietet, muß nach den keineswegs erschöpfenden Untersuchungen von S. Berger, Fr. Blaß, Suchier u. a. mit Zurückhaltung betrachtet werden.[1]) Aber ein innerer Zusammenhang besteht nach meiner Ansicht zwischen dem Bibelkult der Waldenser und der seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert in Böhmen stark hervortretenden reformatorischen Bewegung. Gewiß soll man den Einfluß der häretischen Lehren der Waldenser, ihrer in Fasten, Vegetarianismus, Enthaltung von Geschlechtsgenuß, Blutvergießen, Kriegsdienst und Eidschwur bewährten Askese und ihrer sakramentalen Riten nicht zu hoch anschlagen. Aber anderseits darf man auch nicht übersehen, daß ihre Verbreitung ungeheuer war: wir wissen aus Inquisitionsprotokollen und historischen Berichten, daß zwei Jahrhunderte lang ungezählte Tausende von Waldensern bestraft, eingekerkert oder verbrannt wurden, aber die Sekte dennoch nicht erlosch. Der fruchtbare Kern ihrer Anschauungen, der Bibelkult und die Kritik der Kirche, stieg aus ihren Martern und Verfolgungen auf wie ein dichter Schwarm unsichtbarer, aber wirkender Keime. Dazu gehört vor allem das Lesen der biblischen Schriften in der Landessprache.

Karl IV. hatte 1369 gegen die in Böhmen weilenden Begarden und Beginen die Inquisition zum Einschreiten aufgerufen und die Einziehung der von ihnen in Laienkreisen verbreiteten Übersetzungen religiöser Schriften befohlen. Allein dieser Erlaß blieb ohne tiefere Wirkung. Unbekümmert darum hat Heinrich von Mügeln für Laien die Psalmen ins Deutsche übersetzt zusammen mit den damals hochmodernen Erläuterungen des Pariser Franzis-

[1]) Vgl. E. Nestle, Realenzyklopädie f. prot. Theol.[3] Bd. 3, S. 33 Z. 28/39; S. 67 Z. 39—68, 19 (mit Literaturnachweis).



kaners und Professors Nikolaus von Lyra, desjenigen unter den zahlreichen mittelalterlichen Bibelkommentatoren, der sich von scholastischer Spitzfindigkeit mit Bedacht verhältnismäßig frei hält, der am stärksten und besonnensten den Wortsinn gegenüber der allegorisch-mystischen Erklärung in den Vordergrund gerückt und dadurch wie durch seine Berücksichtigung des hebräischen Alten Testaments noch für Luthers und Melanchthons Bibelexegese die Grundlage geliefert hat. Und gerade Heinrichs von Mügeln literarischer Charakter hatte die entscheidende Prägung in der Bildungsatmosphäre des karolinischen Prag und des königlichen Hofes empfangen. Die scholastische Wissenschaft, der Karl IV. an der Universität Prag die erste deutsche Stätte auf der Stufe von Paris und Oxford geschaffen hatte; die religiöse Pädagogik, der im Sinne des Königs seines Hofkanzlers Johann von Neumarkt sprachlich meisterhafte Verdeutschungen lateinischer Briefe und Meditationen von packender Rhetorik und einem am Namen Augustin sich aufrankenden, im Geiste der Augustinischen Schule redenden Christentum weithin wirkenden Ausdruck verliehen; die Vorahnung der neuen Rolle der altrömischen Literatur, die Johann von Neumarkt, der Freund, Korrespondent und Bewunderer Rienzos und Petrarcas, im Kreise seiner Schüler und Kollegen verbreitete — diese drei Elemente bestimmten das Wesen der, fürstlichen Höfen gewidmeten, Schriftstellerei Heinrichs von Mügeln. In ihr stehn neben dem allegorisch-scholastischen Gedicht 'Der Maide Kranz' einerseits die Übersetzung des Psalmenwerks, anderseits die kürzende und erweiternde, sachlich erläuternde und moralisierende Übersetzung des Valerius Maximus, eines der Grundbücher der heraufziehenden Renaissance, und die Ungarnchronik. Die beiden Übersetzungen sind gewiß noch recht mittelalterlich in ihrer Form und in ihrem Geist. Und dennoch spürt man darin schon einen Hauch neuer Wertung von Welt und Leben, von religiösem Laienbedürfnis und lebendigem Interesse an irdischer Geschichte: den Vorklang der Reformation und des Humanismus. Die Wandlung, die dem jungen Humanismus die Tore öffnete, vollzog sich eben allmählich in unendlich kleinen Schritten.[1])

[1]) Dies verkannte, scheint mir, Schönbach in seinem Urteil über Mügelns Valerius Maximus (Grazer Miszellen 1, 1: Mitteilungen des histor. Vereins für Steiermark 46. Heft, 1898, Sonderdruck S. 8).



Heinrich von Mügeln hat seiner Verdeutschung eine geharnischte Vorrede beigegeben, darin er die Verdächtigung seines Werks zurückweist:[1])

„Nun bitte ich dich, Herr Gott Vater und Sohn und heiliger Geist, verleih mir die Gnade, daß ich dem Teufel und meinen Feinden obsiege, die mich bei manchen Gelegenheiten oft haben angeritten und angebellt auf manche Weise, darum daß ich von der heiligen Schrift nach guter und gelehrter Leute Anleitung etliche Teile ins Deutsche übertragen habe, und das hat ihr Übermut und ihre Hoffart gemacht, wovon die Welt leider voll ist. Der Teufel bläst etlichen Menschen ein, daß sie guten und andächtigen Dingen wehren und widersprechen und sich daran stoßen, sagend, es sei nicht gut, das doch manchen seligen und weisen Männern, Pfaffen und Laien, mit Recht wohl gefällt, daß die heilige Schrift mit Wahrheit ins Deutsche übertragen wird. Von denselben sprach Isaias, der Prophet [5, 20]: „Weh euch, die das Gute unrecht heißen und das Unrecht gut.“ Denn der Mensch wird durch die Auslegung der heiligen Schrift zu dem Himmelreich geführt, also wie Sanct Paulus spricht [Röm. 15, 4]: „Brüder, alles das geschrieben ist, das ist uns zu einer Lehre geschrieben, daß wir mit Geduld und mit dem Troste der Schrift Hoffnung haben auf die himmlische Freude.“ Nun kann sich, spricht der Meister, Niemand völlig zu der Erkenntnis der Freude richten. Darum ist es nötig, daß der lebendige Gott dem Menschen etliche Erkenntnis vom Himmel gebe [vgl. Joh. 15, 11; 17, 13; 2. Joh. 12], damit er komme zu dem ewigen Ende [Ziel]. Darum hat Gott dem Menschen die heilige Schrift mit der Propheten Verkündung offenbart. Die ist zuerst hebräisch gewesen. Danach brachte sie Sanct Hieronymus ins Latein. Nun sind wenig Leute lateinkundig, daher kommt es, daß man, wenn Gott will, es von Latein ins Deutsche bringe und in eine andere Sprache, damit die Laien so zur Andacht geführt werden. Wer dem wehret und widerspricht, der tut wider Gott und findet auch Lohn [d. h. die gebührende Strafe] darum.“

Ich habe die Sätze, da ich hier vor allem ihren Sinn sofort ohne besondere Erläuterung scharf hervortreten lassen möchte, in ein paar Kleinigkeiten leicht modernisiert (obgleich auch über die Sprache zu reden wäre). Kann das gläubige Vertrauen auf die heilbringende Kraft des in seiner vollen Wahrheit erfaßten Bibeltextes inniger und nachdrücklicher ausgesprochen werden? Glaubt man nicht Luthers Stimme zu hören in diesem zornigen Eifer wider die Angriffe der vom Teufel geleiteten Gegner und in dieser feurigen Begeisterung für Gottes Wort? Die meisten Handschriften ließen diese Vorrede weg: Schönbach meinte, weil

[1]) Walther, a. a. O. S. 594 nach einer Leipziger und einer Wiener Handschrift, vgl. auch die hier lückenhafte und kürzende (älteste und beste) Grazer Handschrift Nr. 194, aus der Schönbach (Grazer Miszellen 2, 4: Mitteilungen usw. 47. Heft, 1899, Sonderdruck S. 45 ff.) die Verfasserschaft Mügelns für die Vorrede erschließt.



sie zu dem Charakter eines Gebetbuches nicht paßt, aber Heinrich von Mügeln gab ja gar kein Gebetbuch. sondern eine populäre Kommentierung und einen verständlichen deutschen Text der Psalmen! Der Grund war vielmehr, daß man diese offene Auflehnung gegen die kirchliche Zensur und inquisitorische Unterdrückung deutscher Bibeltexte und Bibelerklärungen für Laien bedenklich fand.

Nach dem Tode Karls IV. durchbrach die heterodoxe und reformatorische Flut des Westens — aus England die Wiclefitisch-Lollardische, aus den Niederlanden und Nordfrankreich die Begardische und Waldensische — im Königreich Böhmen alle Dämme. Die mit König Richard II. von England vermählte Tochter Karls IV., Anna von Luxemburg, besaß selbst ein Neues Testament in dreisprachigem (lateinischem, böhmischem, deutschem) Text, und auf sie berief sich Wiclef, um die Veröffentlichung religiöser und kirchenreformatorischer Schriften in englischer Sprache und mittelbar seine Übertragung der Bibel in die Volkssprache gegen den Vorwurf der Häresie zu verteidigen. Karls IV. Sohn, König Wenzel aber und seine zweite Gemahlin, Sophie begünstigten nicht bloß eine humanistisch gefärbte literarische Produktion und die ersten Regungen der Renaissance an ihrem Hofe, sondern hielten auch ihre Hände schützend über der religiösen Reform, die nach mehreren Vorläufern wie Milič von Kremsier und Matthias von Janow sich durch Johannes Hus unter dem Einfluß der Schriften Wiclefs zu einer gewaltigen nationalen und sozialen Bewegung steigerte. Für den König und seine Gattin, die einer freieren Religiosität geneigt waren, wurde die herrliche in der Wiener Staatsbibliothek aufbewahrte Bilderhandschrift einer deutschen Prosaübersetzung des Alten Testaments gegen Ende des 14. Jahrhunderts hergestellt, die aus des Kuttenberger Münzmeisters und Prager Richters Martin Rotlöw († 1392) Handschriftenfabrik hervorgegangen ist (die sogenannte 'Wenzelsbibel').[1] Die gereimte Vorrede belehrt über den Zweck der Übertragung: sie will das manchem Laien noch versperrte Tor der Schriften Gottes aufschließen, indem sie aus dem Latein sie zu Deutsch richtet für die vielen Kinder Gottes, die durch den Schwindel der Welt betäubt, ver-

[1]) Vgl. über das geistige Leben am Hof Wenzels mein (im Druck nahezu abgeschlossenes) Buch 'Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit' (Vom Mittelalter zur Reformation III, 2), S. 26 ff. 158 ff.



irrt und von Christus entfernt sind, damit sie daraus Hilfe empfangen und wieder zu ihm eilen. Aber sie will auch den Dienern Christi, den Klerikern, nützen, die auf dem Felde der heiligen Schriften Nahrung und den Funken der Minne suchen, von dem sie liebestrunken werden. Allen diesen zusammen, den Gottes-Kindern, die in Treue die Straße des Himmels bauen, Gott und die heilige Schrift mit Herz und Sinn minnen und gerne die heilige Schrift lesen, hören oder selbst lesen, soll hier aller Geschichten bester Hort vorgelegt werden: das Buch Biblia in deutscher Zunge und Sprache. Aber nicht, wie diesen Prolog, in Reimen will der Verfasser seine Übersetzung geben. Denn „wer es also wollte sagen, der müßte zu und ab tragen und die (heilige) Schrift gar verkehren", d. h. er müßte den Wortlaut und den genauen Sinn des biblischen Textes verändern. „Also will ich nicht lehren, sondern gleich wie uns der heiligen Schrift Erzählung es geschrieben hat, also will ich sie euch schenken und euch mit Freuden tränken."

Hier ist das Motiv, das Martin Rotlöw trieb, Bibelverdeutschungen fabrikmäßig in Handschriften zu verbreiten, klar und schön ausgesprochen, zugleich aber bestimmt der mittelalterlichen Bibelaneignung durch dichterische Einkleidung und Umschreibung, also allen Reimbibeln aufgesagt.

In Prag trafen um die Wende des 14. Jahrhunderts die Strahlen der englischen Reformation, der Waldensischen und Begardischen Laienfrömmigkeit und Bibelverehrung zusammen mit dem aufleuchtenden Frühhumanismus. Dieser steigert in seiner köstlichen Frucht, dem genialen Prosadialog vom 'Ackermann aus Böhmen' aus dem Jahre 1400, die Rhetorik der Kanzleisprache zur höchsten Kunst und erfüllt sie schöpferisch mit poetischem Gehalt. Zugleich aber auch, wenn der um die verstorbene Gattin wider den Tod Klage vor Gottes Gericht erhebende Witwer sich, den Mann der Feder von gelehrter Bildung, als Ackermann, d. h. als den nach Genesis 3, 17. 23 aus dem Paradies der Freude ausgestoßenen und der Erbsünde wegen zur Arbeit verurteilten Adams-Sprößling einführt und dennoch vor Gott das Recht des schaffenden Menschen auf diesseitiges Glück und diesseitige Freude verficht, wenn der Verfasser, Johannes von Saaz, in dem wundervollen großen Schlußgebet für das Seelenheil der geliebten Frau sich unmittelbar an Gott wendet ohne jeden Hinweis auf kirchliche Riten, auf das Mittler-

amt der Jungfrau Maria und der Heiligen und auf das Fegefeuer, dabei aus der Tiefe Platonisch-Augustinischer Spekulation dem mit dem offiziellen kirchlichen Dogma nicht zu vereinbarenden Gedanken einer Präexistenz der Seele Ausdruck gibt, bekennt sich diese Konzeption zu der menschlich freien Religiosität lebendiger Laienfrömmigkeit, die in Böhmen durch die merkwürdige Vereinigung sehr verschiedener Kultureinflüsse seit den Tagen Karls IV. erblüht war und auch, wie es scheint, in der humanistisch-religiösen Hofkultur König Wenzels und namentlich seiner edeln Gemahlin Sophie eine Stätte fand.[1])

Auch Heinrichs von Mügeln deutsche Übersetzung des Psalmenwerks von Nicolaus von Lyra besaßen König Wenzel und seine Gemahlin Sophie in einer für sie hergestellten illuminierten Handschrift. Es ist das der Codex der Salzburger Studienbibliothek Nr. 47 (V, 1, B. 20), den die berühmten, von Julius von Schlosser zuerst richtig gedeuteten symbolischen Randbilder zieren, die auch in der Wenzelsbibel und den andern Bilderhandschriften des Königs erscheinen.[2])

In Prag vollendete auch der Mann seine in Paris begründete, in Köln ergänzte theologische und religiöse Ausbildung, der fortwirkend durch das ganze 15. bis tief in das 16. Jahrhundert von den Niederlanden aus, dem alten Herd religiöser Volksbewegungen, dem frühern Sitz auch des Waldensischen Bibelkults und des Beginen-Enthusiasmus, dem Laienbiblizismus und der Laienfrömmigkeit eine neue Bahn gebrochen hat: Gerhard

---

[1]) Vgl. darüber mein (noch nicht erschienenes) Buch 'Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit' a. a. O. und S. 87—108 (wobei ich hier besonders hinweisen möchte auf meine Erörterung S. 93f. Anm. 2 über die weitreichende Bedeutung des von der Interpunktion des Erasmus, Luthers und der Sixtina abweichenden Satzschlusses im Eingang des Johannes-Evangeliums hinter *factum est nihil*, die sowohl in der sogenannten Itala als im Texte des Hieronymus und Augustinus erscheint) sowie meine (gleichfalls noch nicht veröffentlichte) Akademie-Abhandlung 'Platonische und freireligiöse Züge im Ackermann' (s. das Referat Sitzb. d. Berliner Akademie der Wissenschaften 1921, S. 305).

[2]) Vgl. Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Oesterreich, II. Bd.: Tietze, Die illuminierten Handschriften in Salzburg, Leipzig, Hiersemann, 1905, S. 55, wo aber ebenso wie in Julius v. Schlossers Behandlung der Handschrift weder W. Walthers Nachweis der Person des deutschen Übersetzers (a. a. O.) und dessen (unbegründeter) Zweifel gegen die Beziehung auf König Wenzel (ebenda S. 592) noch Schönbachs eben besprochene Erörterung darüber berücksichtigt ist.



Groote, der Stifter der „Bruderschaft vom gemeinen[1]) Leben“ zu Deventer und der Klosterkongregation von Windesheim. Er stellte den Bettelorden eine religiöse Gemeinschaft von Laien gegenüber, die bei gleichem Grundsatz apostolischer Bedürfnislosigkeit in freundschaftlichem Zusammenwohnen das Frömmigkeitsideal des vollkommenen Lebens durch praktische Nachfolge Christi erreichen und durch Predigt, dienende Liebe, geistliche Übungen, gemeinsame Andacht, Lesen, Vorlesen und Abschreiben religiöser und ethischer Schriften, namentlich der biblischen Bücher unter Geistlichen und Laien verbreiten wollte. Es ist schwerlich ein Zufall, daß in Wiclef reformatorische Gedanken auf dem Friedenskongreß zu Brügge von 1374 erwachten und in demselben Jahre sich Grootes innere Umkehr vollzog, sein neues Leben der Heiligung und Seelsorge im Sinne des Evangeliums begann. Die unleugbare Verwandtschaft oder selbst Übereinstimmung zwischen manchen Gedanken und Bestrebungen der englischen, niederländischen, böhmischen Reformbewegung stammt teilweise sicher aus unmittelbaren Beziehungen, die der lebhafte internationale Austausch innerhalb der Universitäten herbeiführte. Groote war ein eifriger Büchersammler, ließ sich an verschiedenen Orten von seinen Freunden, Schülern, Beauftragten Handschriften, auf deren Korrektheit er das größte Gewicht legte, abschreiben, z. B. in Prag des Chrysostomus Matthäus-

---

[1]) Als die großen Schlachten gegen Karl Lamprechts Geschichtsbetrachtung tobten, wurde ihm, gegen dessen Methode auch ich manches einzuwenden habe, in einem überhaupt über das Ziel weit hinausschießenden polemischen Aufsatz als Beweis grober Unkenntnis vorgeworfen, daß er den Titel so und nicht „vom gemeinsamen Leben“ angebe. In Wahrheit war in diesem Falle der Unwissende nicht Lamprecht. Er hat gleich Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter [2]S. 283 ff. [3]S. 453. 590 und mir selbst (Zentralblatt für Bibliothekswesen Bd. 8, 1891, S. 10 = Vom Mittelalter zur Reformation, Halle a/S. 1893, 1, S. 10) den Namen ebenso, d. h. in der alten gleichzeitigen Form wiedergegeben, deren Sinn z. B. aus Hildebrand, Deutsches Wörterbuch IV, 1, 2, Sp. 3196 f. zu erkennen war. Wollte man den Namen in modernes Gewand kleiden, so müßte er nicht 'vom gemeinsamen', sondern 'vom gemeinschaftlichen Leben' lauten. Aber da wir die alten Ausdrücke 'gemeines Deutsch', 'gemeiner Pfennig', 'gemeiner Reichstag', 'gemeines Konzilium', 'gemeiner Weg' 'gemeine Eidgenossen' (wo freilich die Bedeutung 'allgemein' überwiegt) sehr wohl verstehn und in geschichtlichen Darstellungen anwenden, da überdies auch heute noch 'Gemeinwohl', 'Gemeinwesen', 'Gemeingeist', 'Gemeinsinn' überall geläufig ist, liegt kein Grund vor, die Beibehaltung des alten Wortgebrauchs zu beanstanden.



kommentar. Sein ihm nah verbundener Freund Johannes Cele, Schulrektor in Zwolle, ging für eine Zeit nach Prag, um sich dort fortzubilden. Unter Grootes bevorzugtem Besitz standen wohl die Schriften von Augustin und Hieronymus obenan. Die Bruderschaft führte nach ihrer Verehrung des großen Bibelübersetzers in den Niederlanden auch den Namen Hieronymianer, ihre Wohnstätten hießen Hieronymus-Häuser. Für die Wendung zum Humanismus ist diese Hochhaltung des gelehrtesten, sprachkundigsten und am meisten von der Beredsamkeit Ciceros berührten Kirchenvaters charakteristisch. Auch Johannes von Neumarkt weit verbreitete Verdeutschung des rhetorisch gefärbten Erbauungsbuchs 'Leben des heiligen Hieronymus in Briefen des Augustinus, Eusebius, Cyrillus' und der pseudo-Augustinischen Soliloquien, die im 13. Jahrhundert aus Augustinischer Frömmigkeit mit großer, wenn auch allzu volltöniger und zugespitzter Sprachkunst gestaltet sind, weisen in diese Richtung und haben sicherlich auch Gerhard Groote und seinen Schülerkreis vorbildlich angeregt oder wenigstens bestärkt.

Groote hat selbst ohne Priesterrang nur wenige Jahre (1379—1383) als Seelenführer öffentlich durch seine Missionspredigt, seine beratende, bildende, helfende Liebestätigkeit gewirkt: ein scharfer Gegner aller Ketzer, namentlich der 'Brüder vom freien Geiste', Eckharts Predigten wegen ihrer dogmatischen Irrgänge ablehnend, selbst einzelne Spekulationen des geliebten und hochbewunderten Ruysbroeck mißbilligend, ein schonungsloser Züchtiger der Entartung des Klerus, heftig verfolgt von den Mendikanten wie von der Weltgeistlichkeit, aber auch von einzelnen Stadtobrigkeiten und zuletzt sogar durch seinen Bischof behindert. In frühem Alter ist er bei dem Besuch eines pestkranken Freundes der Ansteckung zum Opfer gefallen (1384). Aber seine Freunde und Schüler haben seine Arbeit aufgenommen und sie mit reich erblühendem Segen durch die niederländischen und deutschen Gaue getragen. Den Geist und das Ziel seines Werks bezeichnete gut das früh dafür aufkommende Stichwort *devótio moderna.*

Diese „neue Frömmigkeit“ wurzelte im Zusammenleben von Geistlichen und Laien unter gemeinschaftlicher Verwendung aller Einkünfte: so wurde die Schranke, welche die Kirche von den Weltleuten trennte, durchbrochen. Diese neue Frömmigkeit verbot (wie Wiclef) den Lebensunterhalt durch Erbetteln von Almosen

zu bestreiten, und forderte Erwerb durch Arbeit, entweder durch Handwerk oder durch Schreiben erbaulicher Bücher: sie bekannte so den Wert des Berufs neben geistlicher Andacht. Diese neue Frömmigkeit verzichtete (gleich den Begarden) auf ein Klostergelübde als Band der Bruderschaft: sie erklärte dadurch die freie christliche Gesinnung als genügende Bürgschaft des vollkommenen Lebens. Diese neue Frömmigkeit pflegte, förderte, verbreitete das Studium der Bibel wie anderer religiöser, erbaulicher moralischer Schriften durch Lesen, Vorlesen, Abschreiben unter Klerikern und Laien und verlangte dafür die Übertragung in die deutsche Sprache: sie erhob dadurch die Bibel und sonstige für die Seelenbildung wertvolle Werke zum Gemeinbesitz des Volkes. Unter den Schriften aber, die im Kreise der Brüder des gemeinen Lebens gelesen und vervielfältigt wurden, standen zwar das Evangelium und Paulus und die ganze Bibel an erster Stelle, daneben jedoch auch Seneca und Petrarca. Diese neue Frömmigkeit, innerlich so tief erfüllt von dem reformatorischen Drang der Epoche, berührte sich also mit jener humanistischen freien Religiosität des Petrarca-Bewunderers Johann von Neumarkt und seines Schülers Johannes von Saaz, des Ackermanndichters. Wiclef hatte, um seine Übertragung der Bibel in die englische Sprache gegen die Verketzerung durch Bettelmönche und kirchliche Obere zu rechtfertigen, geltend gemacht, daß ja doch auch Christus selbst zu seinen Jüngern und dem Volke in der verständlichen Volkssprache gepredigt habe, daß die Bibel wie den Griechen griechisch, den Lateinern lateinisch, so auch den modernen Christen in der ihnen verständlichen Muttersprache zugänglisch und vertraut sein müsse als die eigentliche Grundlage der christlichen Religion und Kirche. Dieselben Erwägungen führte für die niederländische Bibel und niederländische Übersetzungen anderer erbaulicher Werke die Schutzschrift ins Feld, die man im Jahre 1398 aus eingeholten Gutachten unparteiischer Männer von kirchlicher Gesinnung und wissenschaftlicher Bildung zusammengestellt hat unter dem Titel *Super modo vivendi devotorum hominum.*[1]) Wiclef hatte sich darauf berufen, daß die

[1]) Vgl. G. H. M. Delprat, Verhandeling over de broederschap van G. Groote. 2. Aufl. Te Arnhem 1856, S. 50—53; L. Korth, Die ältesten Gutachten über die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens, Mitteilungen aus dem Stadtarchiv zu Köln, Heft 13, Köln 1887, S. 10f.; Jostes Histor. Jahrb. 1890, Bd. 11, S. 1—22. 709—714 (Textabdruck und kritische Untersuchung der Verfasserfrage);



Franzosen bereits in französischer Sprache ihre Bibel besäßen. In jener gelehrten Verteidigung der 'neuen Frömmigkeit' treten als Zeugen auf für das Recht der Laienbibel in der nationalen Sprache vor allem Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Chrysostomus, also die älteren christlichen Kirchenväter, die gerade auch den Humanisten hohe Autoritäten waren. Neben dem Lehrer der karolingischen Kultur Beda und neben Thomas von Aquino wird hier aber auch ein Großer aus der altgermanischen Frühzeit des Christentums genannt als Fürsprecher: der arianische Westgotenbischof Wulfila, der nach dem Bericht der Historia Tripartita, des Auszugs aus der Kirchengeschichte des Sokrates, Sozomenus, Theodoret, die Bibel für sein Volk im 4. Jahrhundert übersetzte.[1])

Dies ist der älteste Hinweis auf das Vorbild des Wulfila zur Stützung des Rechts einer nationalen Bibel, den ich belegen kann. Ohne Zweifel war er aber eines der Argumente, mit denen bereits Groote seine Pflege der deutschen Bibelsprache gegen die Anklagen seiner Feinde verteidigte, also älter als das Jahr 1384. Er tritt uns entgegen gerade in jenem Teile des deutschen Sprachgebiets, wo zwei Jahrhunderte später die erste Kenntnis des Codex argenteus auftauchte.[2]) Die Vorstellung einer germanischen Stammeseinheit ist noch nicht daran geknüpft. Wulfilas Werk wird nur genannt im Zusammenhang des allgemeinen Rückblicks auf den Zustand der frühchristlichen Zeit bei allen Völkern. Aber diese Berufung auf die vorbildliche Tat aus der primitiven Zeit des Christentums soll doch unmittelbar

---

W. Preger, Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der 2. Hälfte des 14. Jhs. (Abhandlgg. d. k. bayer. Akad. d. Wissensch. III. Cl., 21. Bd., 1. Abt.), München 1894, S. 46. 54—61 (Wiederholung des Textabdrucks aus derselben Haager Handschrift, ohne Rücksicht auf Jostes' Erörterung gegen die Verfasserschaft des Gerhard Zerbolt von Zütphen, die übrigens auch L. Schulze, Realenzykl.[3] 7 (1898), S. 190, 3, 38 f. ignoriert, während S. D. van Veen, Realenzykl.[3] 21 (1908), S. 736, 3, 16—21 die Frage offen läßt).

[1]) Abgedruckt von Jostes a. a. O. S. 19, Preger a. a. O. S. 59, vgl. S. 16 f. 54 ff.: *Item divina scriptura habetur in lingua Gothica; dicitur enim in VIII° libro Historie Tripartite, quod Vulfilas Gothorum episcopus, sacras scripturas in proprium Gothorum convertit ydioma.*

[2]) Doch haben, wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht, in verwandten Gedankengängen auch schon Roger Bacon und Wiclef Bezug genommen auf die gotische Bibelübersetzung. Ich kann aber im Augenblick dies nicht klarlegen.

der Neugestaltung des gegenwärtigen religiösen Lebens dienen und hat insofern etwas gemein mit der Stimmung der gleichzeitigen jungen Renaissance Italiens, die ja auch den Denkmälern der Vorzeit Funken eines neuen Werdens entlockt. Und an die Gesinnung der literarischen Führer der Renaissance, auf die ja auch Grootes Petrarcaverehrung hinweist, erinnert in der Argumentierung der genannten Schutzschrift von 1398 die spöttische Bemerkung, daß es jedenfalls den Laien heilsamer sei, wenn sie lieber die volkssprachliche Bibel als immer wieder Bücher wie den Roland, den Trojanischen Krieg und andere törichte Fabeln lesen (Jostes a. a. O. S. 17; Preger a. a. O. S. 18). Gerade so hatten die Bringer neuer geistiger Werte, Dante, Petrarca, Rienzo gespottet über die mittelalterlichen Romane, insbesondere Rienzo den Kardinälen der römischen Kurie mit Bitterkeit vorgehalten, daß sie ihn zum Häretiker stempeln wollten, weil er die heidnischen antiken Schriftsteller studiert habe, aber selbst über das Unsinnige dieses Vorwurfs erröten würden, wenn sie die Sprache der Doktoren der christlichen Kirche, d. h. der Kirchenväter Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Gregor, „die ja nur durch Lesen antiker Muster ausdrucksvoll geworden seien“, ebenso gut kennen würden wie ihre Lieblingslektüre, die Fabeln von Lanzelet und Tristan (Briefwechsel Rienzos [Vom Mittelalter zur Reformation II, 3, Berlin 1912] Nr. 70, S. 394 Z. 275 ff.). Dem jungen Humanismus der Frührenaissance lag das Zurückgreifen auf die antike römische Literatur und das Studium der altchristlichen großen Schriftsteller auf demselben Weg zum nämlichen Ziel der menschlichen und nationalen, religiösen und staatlichen Erneuerung. Gewann im Lauf der Entwicklung das künstlerisch-literarische und wissenschaftliche Streben die Oberhand, so hat doch der Humanismus auch im Zeitalter der Hochrenaissance beständig die genannten Kirchenväter mit hingebendem Eifer studiert.

Das Verhältnis der Brüder des gemeinen Lebens zur Bibelübersetzung und die Stellung der gleichzeitigen streng kirchlich gesinnten Geistlichkeit gegenüber der biblizistischen Bewegung beleuchtet der Prolog zu der holländischen Bibel, die in mehreren Wiener und Münchener Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert (Wien Nr. 2771. 2772; Cgm. 1102. 5062. 5150. 5151) erhalten und um 1400 entstanden ist. Darin werden die Priester scharf wegen ihrer Angriffe auf volkssprachliche Übersetzungen

der biblischen Schriften gescholten. Sie seien, heißt es, zornig, weil man die Heimlichkeit der heiligen Schrift „dem gemeinen Volke erschließe, und wissen nicht, daß die Apostel Christi in allen Zungen und Sprachen ihre Lehre dem Volke predigten und niederschrieben“ (Walther a. a. O. S. 649). Der Verfasser will durch beigegebene Erläuterung Mißverständnissen und Mißbräuchen der Bibel vorbeugen. Aber er verlangt scharfe Scheidung des eigentlichen Bibeltextes und aller Beigaben. Denn allein der originale Wortlaut der heiligen Schrift ist ihm ‘das Wasser des Lebens’, aus dem jeder schöpfen soll.

Der Biblizismus der modernen Devotion, wie sie die Brüder des gemeinen Lebens verstanden, führte wohl zu scharfer Kritik einzelner Erscheinungen im kirchlichen Leben, der Simonie und Unkeuschheit der Priester, des unwürdigen Verhaltens der Bettelmönche. Aber er machte Halt vor dem kirchlichen Dogma und der Autorität päpstlicher und konziliarer Entscheidungen. Wiclefs Biblizismus dagegen zog die volle Konsequenz: die Lehre vom Abendmahl und der Begriff der Kirche war für ihn nur aus dem Inhalt der Bibel zu bestimmen. Danach stand die Autorität der Bibel über Papst und Kirche, über der kirchlichen Tradition. Diesen Biblizismus übernahm Johann Hus, der in Konstanz von Papst und Konzil an Christus, das Haupt der Kirche, appellierte, und noch durchgreifender die radikalere Gruppe seiner Nachfolger, die Taboriten. Ungeheuer war die Wirkung seines Todes und der ihm folgenden blutigen Kriege. Fortan war in Deutschland jeder, der in irgendeinem Punkte gegen ein Stück des geltenden Dogmas, eine päpstliche oder konziliare Entscheidung durch Berufung auf den Text der Bibel Kritik übte, verdächtig, ein Anhänger des in Konstanz verbrannten böhmischen Erzketzers und seiner auf den dort vorher verurteilten Artikeln Wiclefs beruhenden Irrlehren zu sein. So hat man denn auch die einschneidenden Folgerungen, die der von Luther gekannte und günstig beurteilte, von Wimpfeling gepriesene Vorreformator Johannes von Wesel aus dem Schriftprinzip zog, man dürfe nicht an die Kirchenväter Augustin, Ambrosius, Hieronymus, noch an andere, noch an die Generalkonzilien glauben, sondern allein an die heilige Bibel, und sein dem Sinne nach, wenn auch vielleicht nicht im Wortlaut sicher bezeugtes kühnes Bekenntnis: „Ich verachte den Papst, die Kirche, die Konzilien, ich liebe Christum; das Wort Christi wohne in uns überströmend“ aus

seinem Verkehr mit einem Hussiten abgeleitet.[1]) Wie dem auch sei, außer Zweifel steht, daß er persönliche Beziehungen zu den

---

[1]) Vgl. Otto Clemen, Realenzyklop. f. protest. Theologie[3] Bd. 21, S. 129. 131 (mit reichem Quellen- und Literaturnachweis). — Während des Sommers 1899 habe ich in Stockholm eine Folio-Papierhandschrift der dortigen Königlichen Bibliothek aus dem 15. Jahrhundert (Katalog von 1734, Philos. in Folio Nr. 1) eingesehen und beschrieben, die eine anscheinend noch nicht benutzte Quelle ist für Leben und Schriften des Johannes von Wesel. Sie enthält: Nachschriften seiner Universitätsvorlesungen über die 10 Bücher der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, seiner *Questiones* über die Politik des Aristoteles, seiner *Lectura super yconomicorum Aristotilis* (pseudo-Aristotelisch), einen *penarum infernalium tractatulus*, ferner — nach mehreren fremden kleineren geistlichen Stücken und (von einer Hand des 16. Jahrhunderts) zwei lateinischen geistlichen Gedichten von humanistischer Form — den Streitschriftenwechsel zwischen *Johannes de Lutra, predicator Maguntinus* (Johann von Kaiserslautern, s. Falk, Zentralblatt f. Bibliothekswesen 1898, Bd. 15, S. 119/21; Derselbe, Bibelstudien, Mainz 1901, S. 59 f.] und *Johannes de Wesalia, sacre scripture doctor ac sancte ecclesie Wormaciensis verbi dei fructuosi predicator* über die Frage der Autorität und Irrtumslosigkeit von Papst und Konzilien sowie ob sie unter Todsünde stehend gültige Befehle erteilen dürfen und der Papst Stellvertreter Christi sei (Bl. 283r—286v, darin Bl. 284v ein Schreiben mit dem Datum 1467; vgl. die Handschrift M. ch. o. 34 der Würzburger Universitätsbibl., die im Autograph des Erfurter Philosophieprofessors Bartholomäus Arnoldi aus Usingen, Luthers Lehrers und späteren Ordensgenossen, neben andern Aufzeichnungen über Wesel auch diesen Streitschriftenwechsel enthält: Nicolaus Paulus, Der Augustiner Barth. Arn. von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner, Freiburg i. B. 1893 (Straßburger Theolog. Studien I, 3), S. 10 f. und Anm. 3. 5; S. 132 Nr. 24; Derselbe, Der Katholik 1898, 78. Jahrg., Bd. 1, S. 55 f. und Anm. 3. 4 (dazu ebd. 1897 Bd. 2, S. 169 über die Entlehnung aus dem Ketzerkatalog des Kölner Dominikaners Bernhard von Luxemburg). Weiter Traktate und Predigten des Johann von Wesel (Bl. 286v *Ad quendam fratrem de carthusia de purgatione rerum de Joh. Wesalia*; Bl. 288a *Determinacio domini Joh. de Wesalia sacre theologie doctoris de sciencia et veritate astrorum;* 292r *De virginis Marie concepcione sine originali;* 298 Predigt *ad vincula Petri* [Anf. *Totus mundus clamat*]; Predigt *In die Bartholomei* [Anf. *Beatus gregorius papa*]; Traktat *De indulgenciis domini Wesalia,* mit vielen Randnotizen; Bl. 305r Synodalpredigt von *Joh. de Wesalia . . . ecclesie Wormaciensis predicator . . . anno 1468* [Anf. *Quamquam patres prestantissimi cogor*]; Bl. 308r Predigt *In die Petri et Pauli* [Anf. *Beati Jacobi consobrini*]; danach Bl. 311r—312 von anderer Hand zwei anonyme Stücke und nach mehreren leeren Blättern eingeheftet Bl. 319r—362v ein Druck *Historia Friderici magni huius nominis primi ducis Suevorum* und in Handschrift des 15./16. wie des 16. Jahrhunderts Cicero Pro Milone, Persius Satirae bis Satire V; Bl. 403r—411r Horaz Ars poetica; Bl. 415r—445v Terenz Andria, Eunuchus; Bl. 446r—447v infolge falscher Einheftung der Schluß von Persius Satire V und VI; Bl. 450r—496v endlich Übersetzungen des Leonardus Are-

böhmischen Hussiten unterhielt und daß er sich in temperamentvollen Ausbrüchen seines Bibelkults weit entfernte von jener, freilich unklaren Meinung, der apostolisch und altchristlich mit patristisch eins war, also Augustin und Gregor als gleichberechtigte Autoritäten galten.

Die alte Ketzeranschauung der Katharer und Waldenser, Constantin habe durch seine Schenkung weltlicher Machtbefugnis an Papst Silvester der christlichen Kirche das Gift der Verderbnis gereicht, hatten viele fromme Christen geteilt: Walther von der Vogelweide, Dante, die Spiritualen, Wiclef und seine Schüler. Der kurialistischen Ausbeutung dieser Schenkung hatte Rienzo einen gesteigerten Kult des Kaisers Constantin und der römischen Kaisergewalt des Augustus gleichsam als Gegengewicht gegenübergestellt und indem er in der Lateranischen Wanne des Taufbades Constantins das weihende Ritterbad nahm für seine Erhebung zum *Tribunus Augustus* der befreiten Stadt Rom, hatte er der Constantinslegende einen neuen idealen Sinn verliehen, sie zum Symbol gemacht für die Wiedergeburt Roms und Italiens zu einem geistigen Imperium. Nicht ganz hundert Jahre später (1440) schrieb ein Haupt der gereiften Renaissance, Lorenzo Valla seine *Declamatio de falso credita et ementita Constantini donatione.* Er zerbrach dadurch das urkundliche Fundament des nachapostolischen Kirchenbegriffs und forderte vom Papst Verzicht auf weltlichen Besitz, damit er in Wahrheit Stellvertreter Christi, nicht aber Vertreter des Weltgebieters sei. Vier Jahre später verfaßte er, ermutigt und gefördert durch die Kardinäle Bessarion und Nikolaus von Cues, seine *Collatio Novi Testamenti*, die Vergleichung der Vulgata mit dem Grundtext des Neuen Testaments und ihre Berichtigung aus diesem. Damit brach der Humanismus die Bahn für die philologische Kritik und Exegese der Bibel. Beide Schriften waren die Fortführung und Vollendung einer Gedankenarbeit, die er 1431 in seinem oft mißverstandenen und viel angefochtenen Buch *De voluptate* und in dessen Erweiterung und Umgestaltung *De vero bono* begonnen hatte durch eine Prüfung der stoischen,

---

tinus aus Plato (Phedrus mit Vorrede *ad Anthonium Luschum*, Apologie, Crito, Gorgias, Epistole). — Die Handschrift ist schon im alten Stockholmer Katalog von 1649/51 auf S. 21 verzeichnet, offenbar aus deutschem, vielleicht böhmischem (Prager) Besitz. Ein wertvolles Zeugnis für die Vereinigung reformatorischer und humanistischer Neigungen.

epikureischen und christlichen Moral in Anlehnung an Ciceros Schrift *De finibus.*

In Lorenzo Valla fließt der reformatorische Drang und der humanistische zusammen. Aus dem Studium der Antike erwächst eine neue Einsicht in das Wesen der menschlichen Sittlichkeit und in den Wert religiöser Lebensführung, eine neue Kunst philologischer Text- und geschichtlicher Sachkritik. Diese neue Einsicht und diese neue Kunst dienen der Renaissance, d. h. der Wiedergeburt oder Erneuerung der modernen Welt aus dem Geist des Altertums. Aber sie kommen gleichermaßen zugute auch der kirchlichen und religiösen Reformation, indem sie das Christentum verjüngen durch seine Zurückführung auf die biblische Grundlage und die apostolische Zeit.

Des Lorenzo Valla großartiges Doppelprogramm spaltet sich durch Erasmus und Luther zu zwei großen Taten. In diesen zwei Männern wirken gleichsam die beiden Grundkräfte der werdenden modernen Zeit neben- und gegeneinander aufs höchste entfaltet. Aber gerade diese beiden kontrastierenden, ja feindlichen Naturen zeigen wieder den geheimen Einklang der humanistischen Renaissance und der kirchlichen Reformation, und nirgends offenbart er sich greifbarer als in ihren gemeinsamen Beziehungen zu dem glanzvollen Italiener.

Vallas Aufdeckung der Fälschung der *Donatio Constantini* gab Hutten mit einer Widmung an Leo X. heraus kurz nach dem Donnerschlag der Wittenberger Thesen. Auf Luther machte sie den stärksten Eindruck, und seine drei großen reformatorischen Schriften des Jahres 1520, diese gewaltigen Trompetenstöße zum Angriff gegen den Wall, der Kirche und Papsttum von dem biblischen Christentum getrennt hielt, waren das Echo. Vallas textkritisch-exegetische Untersuchungen über das Neue Testament der Vulgata brachte erst Erasmus an die Öffentlichkeit, und seine eignen Bibelstudien vollendeten, was jener begonnen, schufen selbst aber wieder die Grundlage für die Übertragung des gereinigten Bibeltextes in die Volkssprachen: für Luthers Tat und ihre Nachfolger.

Erasmus empfing seine erste Ausbildung in der Kapitelschule zu Deventer, die durch Leiter und Lehrer mit dem dortigen Hause der Bruderschaft des gemeinen Lebens in engster Verbindung stand, er hat mindestens während eines Teils dieser Schuljahre in dem Fraterhause — als Pensionär würden wir

heute sagen — gelebt, er weilte später einige Jahre im Bruderhaus zu Herzogenbusch, er trat danach in ein reguliertes Augustinerstift bei Gouda, das einem der Windesheimer Kongregation verwandten Klosterverband angehörte und wie die Stiftung Grootes die Klosterreform durchgeführt hatte, und blieb hier etwa sechs Jahre. Er war also im vollsten Sinne ein Zögling und ein Schüler der seelsorgerischen, erzieherischen, wissenschaftlichen Bemühungen der *Devotio moderna* und deren höchster Triumph.[1]) Alle seine Leistungen für Lebendigwerden des echten Bibeltextes und seine theologischen Schriften, seine positive religiöse Arbeit und seine negative, seine Satire und Kritik erstrebten denjenigen Umschwung, den dann seine schweizerisch-süddeutschen Freunde, Zwingli und andere, offenbar in seinem eigenen Sinne *renascens Christianismus* nannten. Es war das kein neuer Wille. Es war vielmehr eine Fortbildung des Gedankens der Wiedergeburt des religiösen, staatlichen, sittlichen, geistigen Lebens aus der Rückkehr zu seinen Grundlagen: jenes Leitgedankens der Epoche, dem Dante, Petrarca, Rienzo und so mancher andere Führer immer wieder Ausdruck gegeben hatten. Des Erasmus kritische Ausgabe und Erklärung des Neuen Testaments mit Benutzung griechischer Handschriften schuf im Jahre 1516 für die Reformation die theologische Grundlage. Sie war begleitet von einer neuen nach dem Grundtext berichtigten lateinischen Übersetzung: also der Autorität der auf dem trotz wiederholten 'Correctorien' sehr unzuverlässigen Pariser Text des 13. Jahrhunderts beruhenden Vulgata stellte sich hier kühnlich

[1]) Vgl. Paul Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und 'Devotio moderna'. Leipzig R. Haupt 1917 (Studien zur Kultur u. Gesch. der Reformation, hrsg. vom Verein f. Reformationsgesch. Bd. 2). Diese Erstlingsschrift eines hohe Erwartungen weckenden Opfers des Weltkrieges hat für ihren ersten, vortrefflichen Teil über die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Erasmischen Frömmigkeitsideals S. 18—174 wohl die verdienstvollen Arbeiten von Wernle und Hermelinck, aber weder meine 1910 erschienene Akademieabhandlung über Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation (wiederabgedruckt in: Reformation, Renaissance, Humanismus, Berlin Gebr. Paetel 1918) noch mein 1913 veröffentlichtes Buch Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit (Berlin, Weidmann) berücksichtigt und dadurch sich für sein wohlgelungenes Bild doch wichtige Züge entgehen lassen. Auch blieben dem Verfasser unbekannt meine Ausführungen in der ersten Bearbeitung meines Werks Vom Mittelalter zur Reformation I, Halle a/S. M. Niemeyer 1893, besonders Vorrede S. III—XI und (= Zentralbl. für Bibliothekswesen Bd. 8, Jahrg. 1891) S. 8 ff.



eine gelehrte Wiedergabe mit dem Anspruch größerer Treue und Echtheit und besserer, dem humanistischen Sprachideal angenäherter lateinischer Stilisierung gegenüber. Erasmus sicherte dies Wagnis vor der kirchlichen Zensur durch die Widmung des ganzen Werks an den Mediziäer Papst Leo X. Doch darf man nicht vergessen, daß schon ein anderer großer Humanisten-Papst Nikolaus V., der leidenschaftliche Handschriftensammler, Begründer der Vatikanischen Bibliotkek und Wiedererbauer Roms, die Bibelkritik Vallas mit Wohlwollen aufgenommen und dem Humanisten Manetti († 1459) die Muße gewährt hatte, die Bibel aus dem Grundtexte neu ins Lateinische zu übersetzen, wovon Psalmen und Neues Testament zustande kamen (Voigt, Wiederbelebung des klass. Altert. II³, S. 476). Auch hat Leo X. den mit der Arbeit des Erasmus gleichzeitigen großartigen ersten Versuch einer kritischen Gesamtedition der Bibel durch Darleihung zweier alter griechischen Handschriften der Vatikana gefördert: die in Alcala (Complutum) gedruckte Polyglotte Complutensis des Kardinals Ximenes, die den nach älteren Handschriften hergestellten hebräischen und griechischen Grundtext mit der Septuaginta und der revidierten Vulgata vereinigte, aber obgleich ihr Neues Testament bereits vier Jahre vor dem Erasmischen im Druck vollendet war, doch erst 1520 zur öffentlichen Verbreitung freigegeben wurde und nie auch nur annähernd so gewirkt hat als die handliche Ausgabe des Erasmus.

Erasmus verfolgte mit seiner Ausgabe des Neuen Testaments ein wissenschaftliches und ein religiöses, ein humanistisches und ein reformatorisches Ziel. Er war dadurch recht eigentlich der Vollstrecker gewisser hochfliegender Zukunftsforderungen des Oxforder Franziskaners Roger Bacon[1]) (s. o. S. 234 Anm. und S. 245) und hatte sich auch anregen lassen von seinen, freilich einem zurückhaltenderen Reformkatholizismus ergebenen Oxforder Freunden John Colet und dem Utopia-Verfasser, Schüler Augustins und Platons und Bewunderer des Grafen Pico von Mirandola, Thomas Morus.

Luther ging einen andern Weg, der zu Bruch und Trennung führte. Sein Bibelkult zeugte eine neue deutsche Bibel, aus dem

[1]) Über des *Doctor mirabilis*, den Alexander von Humboldt mit Recht pries, widerspruchsvolles und doch für seine titanische Natur so charakteristisches Verhältnis zur Magie s. meinen Kommentar zum 'Ackermann' (Vom Mittelalter zur Reformation III, 1, Berlin 1917) S. 336 f. 338. 344. 347. 363.



Grundtext in selbständiger wissenschaftlicher Bemühung geschöpft, durch Treue und vor allem durch bildnerische Meisterschaft der deutschen Sprache alle früheren Versuche, namentlich auch die gedruckten deutschen Bibeln verdunkelnd, und er baute auf dieser seiner Bibel und seiner Auslegung dieser Bibel eine neue Kirche.

Die Wirkung der deutschen Lutherbibel war überwältigend. Sie gab ein anregendes Beispiel für alle folgenden Bibelübersetzungen, auch die katholischen, für viele auch das Vorbild. Sie hat zwar nicht, wie die Luther-Legende behauptete und bis heute wiederholt, die neuhochdeutsche Schriftsprache geschaffen, aber ihr neuen Saft eingeflößt und frisches Mark zugeführt. Sie wurde ein Jungbrunnen, aus dem sich die Sprache des Kirchenliedes und der Predigt Leben und im 18. Jahrhundert die im klassizistischen und rationalistischen Regelbann und Schematismus erstarrte Literatursprache Erfrischung und neue Kräfte holte.

Als die Reformation ihren europäischen Siegeszug vollendet hatte, war die Laienbibel in nationaler Sprache bei allen Protestanten, zeitweise, wie die deutschen Übersetzungen der strenggläubigen Katholiken Emser, Dietenberger, Eck beweisen, auch innerhalb der alten Kirche als berechtigt anerkannt, wurde die Forderung gründlicher textkritischer wie exegetischer Erforschung und Edition des biblischen Originaltextes ein Gemeingut der Gelehrten aller christlichen Bekenntnisse. Das 16. Jahrhundert hatte aber in allen Ländern Europas dem Gedanken der nationalen geistigen Kultur eine neue, außerordentliche Macht errungen. Im Humanismus der italienischen Renaissance, der Quelle der großen Welterneuerung, stritten miteinander von Anfang an ein patriotischer, partikulärer und ein menschheitlicher, universaler Geist. Italiens Humanismus und Renaissance, obgleich durch manche verwandte, vorbereitende Leistung Frankreichs angeregt, erschien als ein ganz Neues, als ein himmlisches Wunder und überschritt wie ein Triumphator die Alpen, sich alle nordischen Völker unterwerfend, zum Sklaventum der Nachahmung zwingend. Aber diese selbe humanistische Renaissance Italiens, geboren aus patriotischem Vergangenheitsstolz und nationalem Bewußtsein, weckte trotz ihrem gleichmacherischen Zug, trotz ihrem Normieren nach Vorbild und Muster, als das mehr und mehr ausschließlich die Antike galt, überall in den Nachbarnationen neben dem schülerhaften Nachschreiten doch auch das ruhm-

süchtige Gelüste, die nationale geistige Autonomie und Ebenbürtigkeit durch einen Kultus der eigenen vaterländischen Vergangenheit gegenüber der nachgeahmten, mit ihrer altrömischen Herkunft sich brüstenden Meisterin Italia, der *magistra mundi* nach Petrarcas hundertfach wiederholtem geflügelten Wort, zu erweisen.

4.

Daß es ein absolutes Ideal menschlicher Kultur gebe, war eine Voraussetzung der Zeit, die sie aus dem mittelalterlichen, auf neuplatonischer Grundlage ruhenden Denken übernommen hatte. Das Wort Jesu „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ (Joh. 14, 2) verstand man nicht in seiner Tiefe noch in seinen notwendigen Folgerungen. Ansätze zur Überwindung des Glaubens an einen allgemein gültigen Kanon der Schönheit hatte wohl Dante gemacht und nach ihm der schöpferische Geist des Cusaners. Aber sie blieben ohne Wirkung, und erst durch Vico, Hamann und Herder ward der rationale, absolutistische, deduktive Maßstab ersetzt oder ergänzt durch den geschichtlichen, relativistischen, induktiven. Wenn also italienische Künstler, Gelehrte, Dichter ihre Hervorbringungen dem vermeintlichen, in der Antike verwirklicht geglaubten Kanon anzupassen suchten, verfuhren sie mit einem Akt der nationalen Selbstbesinnung. Wähnten sie, im Rückblick auf die Vorzeit und in deren Nachahmung mustergültige Werke von vollendeter Form und von allgemein menschlichem Gehalt zu schaffen, für die sie die Bewunderung aller Nationen beanspruchten, riefen sie dadurch die produktiven Geister des ganzen Erdteils auf, ihnen in der gleichen Bahn zu folgen, so transponierten sie den antiken und mittelalterlichen Weltherrschaftswillen in die ideelle Tonart: an die Stelle des staatlichen und kirchlichen Imperialismus setzten sie den Kulturimperialismus, das Apollinische Reich der Renaissancebildung. Das war im Grunde nur die unbewußte, arglose Brutalität des naiven, egozentrischen Menschen. Hingegen wenn die von der Renaissancebildung angesteckten Nachbarvölker zwar den aus der Antike geschöpften Kanon menschheitlicher Kultur durch das Medium der italienischen Neugestaltung, bald auch direkt sich aneigneten und, so gut sie es vermochten, nachbildeten, gleichzeitig aber selbst auch den patriotischen Rückblick des italienischen Humanismus nachahmten, indem sie in das eigene

Altertum sich vertieften,[1]) so lag darin ein innerer Widerspruch. Freilich entsprang er der Notwehr, dem Selbsterhaltungsdrang des Volksgeistes, der sich auflehnte gegen die Nivellierung seines angestammten Charakters. Und es handelt sich hier wohl um einen Zwiespalt aus der Reihe jener Antinomien, die im geistigen Leben so häufig vorkommen, ja die vielleicht die eigentliche Quelle der Fruchtbarkeit sind.

Es ist das bleibende Verdienst des Humanismus, daß er in allen Ländern Europas mit und neben der Arbeit am Weltreich der uniformen, schematischen, formalistischen Renaissancekultur auch die nationalen Triebe entfaltet hat durch geschichtliche, antiquarische und sprachliche Forschung. Hier bewährt sich nun aber wieder in wunderbarer Weise der geheime Einklang zwischen Humanismus und Reformation. Auch die Reformation sucht die ursprüngliche, allgemein verbindliche Norm für das religiöse Leben der Menschheit. Aber sie findet es im Gewissen, im Glauben, im persönlichen Gottesgefühl und Gotteserleben des einzelnen, und indem sie die Schranken des Klerus niederlegt, das Laienrecht auf das volle persönliche Verständnis der biblischen Heilsurkunden, des Kultus und der Liturgie verkündigt, gelangt sie zur Forderung einer nationalen Bibelsprache, eines nationalen Gottesdienstes, einer nationalen Kirche. Sie ist überzeugt und wird sich immer bewußter, daß sie damit nur Verlorenes, Verdunkeltes, Entstelltes wiedergewinnt, erneuert, reinigt, und sie strebt, durch geschichtliche Zeugnisse das Recht dieser Auffassung und ihres Verfahrens zu erhärten. So wird auch die Reformation eine Quelle des nationalen Rückblicks.

---

[1]) Über diese Bestrebungen haben seit Rudolf v. Raumers reichhaltiger und gedankenvoller Geschichte der germanischen Philologie unter anderen Rudolf Hildebrand in seiner Vorrede zum deutschen Wörterbuch Bd. 5 und in seiner Antrittsvorlesung (Aufsätze und Vorträge S. 1—29), Johannes Müller, Quellenschriften und Gesch. des deutschsprachlichen Unterrichts (Gotha 1882), ich in meiner Hallischen Habilitationsschrift (Die Einigung der neuhochdeutschen Schriftsprache. Einleitung: Das sechzehnte Jahrhundert, 1884), Socin, Kluge, Joachimson in bekannten Schriften, ferner Roethe, Tiedemann von verschiedenem Standpunkt mehr oder minder eingehend gesprochen (vgl. mein Buch Deutsche Renaissance, 2. Aufl., Berlin, Mittler 1918, 3. Abdr. 1920, S. 48 und Anm. 13, S. 96). Dennoch bleibt eine zusammenfassende und einigermaßen erschöpfende Würdigung, welche die patriotische Strömung der Altertumsstudien des deutschen Humanismus bis ins 18. Jahrhundert verfolgen müßte, äußerst wünschenswert.

Ich versage es mir, hier die Verbindungsfäden zu ziehen zu den nationalkirchlichen Bestrebungen des deutschen Mittelalters. Erinnert sei aber an die nationalen Elemente in den Anfängen von Wiclefs kirchlicher Opposition gegen die päpstliche Steuer- und Finanzpolitik, an den nationalen Charakter der hussitischen Reformation. Bleiben wir bei dem Kern unserer Betrachtung: dem Bibelkult und Bibelstudium. In dessen Dienste haben drei führende Männer des 16. Jahrhunderts als Reformatoren und als Humanisten nationale geschichtliche Forschung ausgeübt: Robert Stephanus, Theodor Beza, Matthias Flacius.

Voran steht für uns Matthias Flacius Illyricus, der streitsüchtige, aber auch von hinreißender Überzeugungstreue, Opferstärke und Schaffensenergie erfüllte grundgelehrte und unermüdliche Lutheraner strengster Observanz, der Schüler und später unversöhnliche dogmatische Gegner des irenischen Melanchthon, durch seine Magdeburger Zenturien der Begründer kirchengeschichtlicher Wissenschaft. Die Bibel zu einem nationalen Besitz zu machen, haben zwei Werke von ihm mitgewirkt: seine 'Clavis Scripturae' (1567), die gegen die Übertreibungen der seit Origenes durchgedrungenen allegorischen Schriftauslegung für Luthers überwiegend natürliche, dem Wortsinn folgende Erklärung eintrat und so in der von den Waldensern bevorzugten und besonders von Nicolaus Lyranus eingeschlagenen Bahn (s. oben S. 247 f.) sich bewegte, mit der Losung: *Historia est fundamentum doctrinae*; dann aber in seiner 'Glossa compendiaria in Novum Testamentum' (1570), die den griechischen Grundtext mit Lesarten, die verbesserte lateinische Übersetzung des Erasmus und einen auf Sinn, Gliederung und Stil der biblischen Schriften achtenden Kommentar enthielt (s. Kawerau, Realencyklop. f. prot. Theologie[3] Bd. 6 [1899], S. 91). Dieser halbitalienische, heißblütige Südslave hat in der zweiten Ausgabe seines trotz aller tendenziösen Befangenheit unsterblichen *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae* (Basel 1562) die Vorrede Otfrieds von Weißenburg zu seinem Evangelienbuch (S. 158 ff.) und die Praefatio zu einer altsächsischen Bibeldichtung nebst Versen über deren Verfasser (S. 93 f.) mitgeteilt als Zeugnis, daß „man es vor 700 Jahren nicht für Sünde gehalten habe, vielmehr für höchste Frömmigkeit, in die Landessprache und zwar in Verse die heilige Schrift zu übertragen". Neun Jahre später brachte er nach der Abschrift seines Augsburger Freundes

und Glaubensgenossen, des gelehrten Arztes Achilles Pirminius Gasser die Ausgabe des ganzen Gedichts an die Öffentlichkeit. In der Vorrede nennt er zum Beweis für die Tatsache, daß schon vor alters die heiligen Schriften in die deutsche Volkssprache übertragen seien, an erster Stelle: *Ulphilas episcopus Gothorum* (*qui itidem Germani fuerunt*), der bald nach dem Nicaenischen Konzil, dem Zeugnis der Kirchengeschichtsschreiber Theodoret und Sozomenus zufolge, um 370 die Bibel in die gotische Sprache übersetzt und mit Hilfe dieses göttlichen Werkzeugs sein Volk unter größter Gefahr zum christlichen Glauben bekehrt habe. Weiterhin behauptet er, gelesen zu haben, daß auch zur Zeit Karls des Großen drei gelehrte Männer, Strabo, Rabanus, Haimo, die heilige Schrift in die Volkssprache übersetzt hätten. Er begründete den Abdruck des Otfried damit, „daß dies altdeutsche Gedicht die jetzt lebhaft verhandelte Streitfrage, ob es erlaubt sei, die heilige Schrift von der Menge und zwar in allen beliebigen Landessprachen lesen zu lassen, in bejahendem Sinne entscheide, weil damals, zur Zeit der christlichsten Kaiser, Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, da die Bischöfe gebildeter (*literatiores*) waren und die Religion mehr blühte als später, nicht nur die Verbreitung der Bibel unter dem Volke, sondern auch ihre dichterische Behandlung in Reim und Lied für zulässig und fromm galt“. Man beachte wieder den Doppelhinweis auf die Vorzüge des karolingischen Zeitalters: es war damals literarische Bildung und Religion noch fern dem späteren Verfall. Der Humanist und der Reformator reden hier vereint. Dieser für die Geschichte der germanischen Philologie so überaus bedeutsamen Publikation waren mehrjährige Bemühungen Gassers und Flacius' vorhergegangen, einen Drucker dafür zu finden.

Gasser,[1]) ein Mann von vielseitiger Bildung, als Student in Wittenberg Hörer von Luther und Melanchthon, später in Wien von Simon Lazius in Medizin und Mathematik unterwiesen, in Avignon zum Doktor der Medizin promoviert, war ein eifriger Anhänger der Reformation und stand mit vielen Großen der geistigen Bewegung, wie Peutinger, Hieronymus Wolf, Konrad Gesner, Sebastian Münster in lebhaftem Verkehr, hatte als Vertrauensmann der Augsburger und Nürnberger Patrizier auch

[1]) Vgl. F. Frensdorff, Allgemeine deutsche Biographie (= ADB.) Bd. 8 (1878), S. 396 f.

des Flacius große Magdeburger Kirchengeschichte finanziell und durch literarische Hilfsmittel gefördert und vollendete 1572 selbst Annalen der Stadt Augsburg von ihren ersten Anfängen bis 1561. Im Jahr 1563 hatte er es versucht, durch den befréundeten großen Polyhistor Konrad Gesner[1]) für seine Abschrift des alten Gedichts, die er 1560 in qualvoller Arbeit selbst angefertigt und mit einer *Erklerung der alten Teutschen worten* begleitet hatte — *in summa Asmodei vexatione* heißt es in seinem von Kelle (Otfried 1, S. 124) entdeckten Autogramm — einen Drucker zu gewinnen. Gesner würdigte den Dichter wohl als einen *mirabilem scriptorem*, schrieb sich auch ein Stück daraus ab als Probe für die (nie erschienene) zweite Ausgabe seines 'Mithridates', jenes großartigen Versuchs vergleichender Sprachbetrachtung, der freilich noch das Hebräische für die Ursprache ansah, aber doch durch Ausgehn von den Zahlwörtern und dem Text des Vaterunser eine gesunde Methode bewies und in dem Betonen der Verwandtschaft der deutschen und skandinavischen Sprachen die von den damaligen Gelehrten besonders eifrig verfolgte Frage mit einem gewissen Takt behandelte. Gesner hat, nachdem die Abschrift mehrere Monate bei ihm gelegen, in einem Briefe vom 22. April 1563 Gasser gebeten, sie noch kurze Zeit behalten zu dürfen für die weitere Suche nach einem Drucker, und die Meinung geäußert, es würden vielleicht mehr die Belgier oder die Niederdeutschen Interesse daran nehmen, denn Otfrieds Sprache nähere sich deren Sprache oder dem Sächsischen, Gasser könne das freilich besser beurteilen, er habe wohl auch gelesen, was er selbst im 'Mithridates' gesagt habe, daß fast alle altdeutschen Werke in belgischer Sprache geschrieben zu sein scheinen (*nempe omnes fere veteres libros qui Germanice scripti inveniuntur Belgice scriptos videri*: Kelle a. a. O. S. 101 Anm.). So wunderlich uns diese Meinung berührt, es lag ihr die richtige Beobachtung zu Grunde, daß Otfrieds Sprache vom schweizerischen Alemannisch weit absteht und in den Grundzügen fränkisch, also nicht-oberdeutsch ist. Aber gleichzeitig war darin auch mit Recht besondere Teilnahme für die Herausgabe unbekannter altdeutscher Sprachdenkmäler dort erwartet, wo augenscheinlich damals der Eifer für geschichtliche Erkenntnis der germanischen Vergangenheit am stärksten sich betätigte.

[1]) Vgl. Rudolf v. Raumer, Gesch. d. german. Philologie S. 37—46; Jac. Mähly ADB. Bd. 9 (1879), S. 107—120.



Man darf in der Tat behaupten: „in Belgien oder im niederen Deutschland“, d. h. nach Gesners Wortgebrauch in den Niederlanden, namentlich in ihrem südlichen Teil, Flandern und Brabant, in den angrenzenden Gebieten des Niederrheins und Westfalens, in dem Wirkungsbereich also der Universitäten Löwen, Leiden, Köln ist die erste Saat wissenschaftlicher germanischer Altertumskunde aufgegangen. Aber man muß hinzufügen: sehr früh standen diese niederländisch-westdeutschen Anfänge der germanischen Philologie in Fühlung und Austausch mit verwandten englischen Neigungen.

In jenem Brief an Gasser teilt Gesner nun aber weiter mit, daß er selbst zwei Tage zuvor auch von Johann Wilhelm Reiffenstein aus Stolberg im Südharz die Abschrift eines Stücks vom 1. Kapitel des Lucas aus Otfrieds Evangeliendichtung und außerdem ein gotisches Alphabet und Proben gotischer Sprache, die, wie er hervorhebt, selbst eine germanische ist (*quae et ipsa Germanica est*), erhalten und daß ihm auch Georg Cassander, ein großer Gelehrter (*vir doctissimus*) aus Köln gotische Sprachreste übersandt habe. Von diesem hatte er bereits am 9. Oktober 1562 für den 'Mithridates' das gotische Alphabet, Vaterunser und andere in seinem Besitz befindliche gotische Textstücke erbeten. Am 11. August 1563 richtete er dann an Gasser die Bitte, ihm auch gotische Schriftproben (*Gothicos characteres*) zu senden, damit er sie mit seinen eigenen vergleichen könne.[1])

Die Nachrichten dieser Briefe zeigen uns, wie merkwürdig sich in den Anfängen der germanischen Philologie die Entwicklungsfäden verflechten. Gesner hatte seinen 'Mithridates' in der Widmung des Werks im Jahr 1555 auf zwiefache Weise begründet: die Natur des Menschen, die ihn durch Vernunft und Sprache über alle Tiere erhebe, bewirke es, daß Kenntnis der Verschiedenheit der Sprachen und der Rede ein Erfordernis der Bildung sei; anderseits aber sei das Erwachen des Evangeliums, d. h. die Reformation, verknüpft mit dem Aufschwung des Studiums der drei Hauptsprachen, des Griechischen, Lateinischen, Hebräischen, und werde auch in den Sprachen der übrigen Völker verbreitet. Also hier wieder Humanismus und Refor-

[1]) J. W. Schulte, Gothica minora, Zeitschr. f. d. Altertum Bd. 23 (1879), S. 52. 55.



mation verbündet wirkend, um eine neue Wissenschaft von unabsehbarem Zukunftswert zu erzeugen! Und in dem ersten der oben angeführten Schreiben an Gasser betont er die dritte Macht, die ihn treibt und die doch ebenfalls mit jenen beiden andern Mächten, dem Humanismus und der Reformation, innerlich zusammenhängt, ja aus ihnen herauswächst, den Patriotismus: es gilt als löblich, jetzt in den fremden Sprachen das Altertümlichste mit großem Eifer zu studieren, wieviel mehr Lob verdienen aber die, welche, ohne Mühe und Kosten zu scheuen, die vaterländische Sprache erforschen (*patriam linguam illustrent*)!

Es ist rührend zu sehen, wie dieser sein Deutschtum liebende, Wahrheit und Wirklichkeit suchende Riesengeist mit dem aus dem Altertum ererbten, auch das Mittelalter hindurch mächtigen Barbarenbegriff[1]) ringt. Eigentlich sind ja nur das Lateinische und das Griechische menschenwürdige Sprachen. Das abendländische Mittelalter hatte sogar im Grunde nur das Lateinische, die Sprache der kirchlichen Bibel, für voll gelten lassen. Der italienische Humanismus hatte dann langsam, nach beträchtlichem nationalrömischen Widerstand im Trecento, dem Kultus der Sprache des göttlichen Tullius, der Augusteischen Dichter, Senecas, der lateinischen Kirchenväter auch die Verehrung und das Studium des Griechischen eingegliedert. Später trat, vorbereitet schon in Dantes Verwertung der Kabbala, durch Pico von Mirandola und Reuchlin noch das Hebräische ein in die Rechte einer wissenschaftlich zu betreibenden Quellensprache und beansprucht nun die Stellung der ersten und ältesten aller Sprachen, der heiligen Ursprache frühester Gottesoffenbarung. Diese Sprachen-Trinität steht auch für den Sprachenvergleicher Gesner auf einsamer Höhe über allen anderen, die mehr oder minder durch ihre Entstellungen des absoluten Kanons der antiken Sprachen ihren barbarischen Charakter bekunden. Aber er möchte doch so gern in der geliebten Muttersprache auch ein

---

[1]) Vgl. über dessen geschichtliche Rolle meine früheren Darlegungen: Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit (Vom Mittelalter zur Reformation II, 1, Berlin, Weidmann 1913, S. 32. 181—200. 219f., und Reformation, Renaissance, Humanismus, Berlin, Gebr. Paetel 1918, S. 147—158. 150, dazu auch meine seit August 1916 im Druck stehende, ursprünglich für die Ackermann-Ausgabe bestimmte, dann aber dem darstellenden Band 'Der Dichter des Ackermann und seine Zeit' zugeteilte 'Einführung in das Gesamtwerk' (Vom Mittelalter zur Reformation III, 2) S. XXXVII—XLIII.

etwas anständigeres Wesen entdecken, und da greift er, wie vor ihm der gleichfalls grundpatriotische Bayer Aventin, zu dem sonderbaren Auskunftsmittel, die vielfältige Übereinstimmung deutscher Worte mit griechischen nachzuweisen. Und außerdem bemüht er sich, gleich manchem Patrioten vor ihm, nicht nur den Geltungsbereich dieser deutschen Sprache in weitestem Umfang, sondern auch ihr hohes, ja höchstes Altertum festzustellen.

Alt zu sein, eine lange Vorzeit hinter sich zu haben, war ja von jeher der Ehrgeiz der Völker. Ihm entsprangen einst die römische Aeneas-Legende, die Sage von der lydischen Abstammung der Etrurier, die in Toskana ein Hebel der Renaissance ward, am Ausgang des Altertums die ethnographischen Fabeln, durch die der Römer Cassiodorus als ostgotischer Minister der Welt verkündete, daß das Gotenvolk und das Königsgeschlecht der Amaler den Römern an Alter und Adel wie an uralter Kultur ebenbürtig sei (s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen[7] Bd. 1, S. 75 ff.), im Mittelalter die Legende von der trojanischen Abkunft der Franken und die seltsamen Variationen der Vorstellung, daß im Osten die Wurzel des germanischen Stammes liege und noch Reste aus seiner christlichen Urzeit fortleben, von denen Hilfe, Rettung, Verjüngung kommen werde. Es genügt, an die gelehrten Fabeleien des Annoliedes (V. 274 ff.), zu erinnern, die in der Kaiserchronik (V. 287 ff.) wenig verändert wiederkehren: über die von Cäsar bekämpften deutschen Stämme, von denen die Bayern aus Armenien stammen, aus der Zeit, als Noah am Berg Ararat der Arche entstieg, und die in jenem Gebiet „zur Seite Armeniens“ gegen das ferne Indien hin noch jetzt vorhandene, deutsch sprechende Überreste hinterließen, während die Sachsen einstens unter Alexander gefochten hatten und die Franken Cäsars Verwandte von alters her sind.[1]) In ähnlichen Gleisen fährt die mittelalterliche Sage vom christlichen Priesterkönig Johannes in Indien und die noch im Zeitalter Dantes und Enea Silvios lebendige Vorstellung, daß im fernen Osten bei den Mongolen das Christentum in seiner reinen Gestalt Macht behalten oder neu gewonnen habe und vielleicht gar dem entarteten christlichen Abendland eine religiöse Erneuerung und

[1]) Vgl. Maßmann, Kaiserchronik III, S. 462—590; Rödiger, Annolied (Monum. German. Hist., Deutsche Chroniken 1), S. 121 ff.; Rich. Loewe, Die Reste der Germanen am Schwarzen Meer, Halle a. d. S. 1896, S. 78 ff.



Weltfrieden bringen werde.[1]) In diesem seltsam phantastischen Gewirr antiker und mittelalterlicher Geschichtsfabelei und geschichtlicher Erinnerung, das einmal im Zusammenhange nach Ursprung und allseitiger Entwicklung dargestellt und in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung charakterisiert zu werden verdient, spielt nun auch seit früher Zeit das Volk der Goten eine wichtige Rolle.

Man hatte davon Kunde, daß sie einst an der untern Donau gesessen haben, daß sich Reste von ihnen noch am Schwarzen Meer erhielten, daß sie aber auch mit den Schweden in genealogischem Zusammenhang stehen.[2]) Es wäre sehr lohnend, die ältesten und die mittelalterlichen Zeugnisse über das Volk und die Sprache der Goten vollständig zusammenzustellen, sie kritisch zu gruppieren und als Urkunden des kulturgeschichtlichen Ahnens und Wissens, mehr aber noch des nationalen Selbstgefühls und der phantastischen Heimatskunde zu beleuchten. Es gab im hohen Mittelalter Berichte über die schwedische Abstammung der Schwaben: sie stützten sich auf den bei Plinius Hist. nat. IV § 96 und bei Solinus erwähnten norwegischen *Saevus mons*, der als *Sevus mons* mit *Suevus mons* zusammenfloß.

Die moderne kritische Geschichtsforschung hat, weil es ihr vor allem auf Feststellung und Verständnis des urkundlich bezeugten Geschehens ankam, diese ganze innere Welt unwägbarer, aber gewichtiger Überlieferungen, dunkler Erinnerungen, Ahnungen, Stimmungen, Märchen und Träume bisher wenig beachtet. Aber sie verlangen, da ja auch sie Wirklichkeit waren und über die Gemüter und Gedanken der handelnden mittelalterlichen Menschen Macht hatten, gleichfalls eine genaue, freilich schwierige und Takt erfordernde geschichtliche Untersuchung, die sie nach Zeiten und Völkern sondert, besonders aber ihre mannigfache Abstufung nach den gesellschaftlichen Klassen und

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Dante u. d. Problem der Renaissance, Deutsche Rundschau, 1924, Märzheft S. 267—270; dazu Loewes (a. a. O. S. 106 ff) Vermutung über die unter den gegen die Türken verbündeten christlichen orientalischen Fürsten und Ländern erscheinenden *Natio Githorum et Aranorum* (= *Gothorum et Alanorum*) und *populi Githiarani et Sassoni* in dem Brief des Kaisers von Trapezunt an Herzog Philipp von Burgund vom 22. April 1459 sowie in dem Brief des Königs von Persien an Philipp (Epistolae et varii tractatus Pii secundi ed. Steph. Hueynard, Lyon 1500, Nr. 390. 393).

[2]) Vgl. Axel Erdmann, Om Folknamen Götar och Goter, Stockholm 1891 (Antiquarisk Tidskrift för Sverige XI, 4).



Bildungssphären ins Licht setzt. Annolied und Kaiserchronik wie ihre Quellen zeigen die mittelalterliche Halbgelehrsamkeit geistlicher Farbe für die Wende des 11. Jahrhunderts. Reichlich ein Jahrhundert später finden wir die Höhe des damaligen gelehrten Wissens in dem enzyklopädischen Werk *De proprietatibus rerum* des um 1220 in Oxford und nachher in Paris ausgebildeten, 1230 als Lektor an das neubegründete Minoritenstudium in Magdeburg versetzten Franziskaners Bartholomaeus Anglicus, den die Chronik Salimbenes mit den Worten rühmte: *magnus clericus fuit et totam Bibliam cursorie Parisiis legit.* Dieser kenntnisreiche und mit scharfen Augen beobachtende Mann darf als ein sehr achtungswerter Zögling der Oxforder Minoritenschule gelten, deren Gipfel Robert Grosseteste, vielleicht sein Lehrer, und dessen größerer Nachfolger Roger Bacon darstellen. Bartholomaeus war in Magdeburg der Lehrer keines Geringeren als Bertholds von Regensburg, der ihm, wie Schönbach nachwies, die naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Predigten verdankte. Das genannte Werk ist ein enzyklopädisches Handbuch zum Bibelstudium. Es fällt also völlig in jene Linie religiöser Wissenschaft und Vertiefung, deren Entwicklung ich zu kennzeichnen versuche. Bartholomaeus ist durch und durch ein Engländer, mit Stolz sich seines Sachsenblutes bewußt. Seine auf eigenster Kenntnis und Erfahrung ruhende Beschreibung Schottlands und seiner Bewohner charakterisiert lebendig und treffend, aber unter scharfer Hervorhebung ihrer übeln Eigenschaften und schließt mit der Bemerkung, es hätten sich viele Sitten des ursprünglichen Schottenvolks durch Vermischung mit den Angeln großenteils in der Gegenwart zum bessern verändert, auch würden sie in der Sprache der Angeln unterrichtet, so daß alles, was sich von Anstand und Schicklichkeit bei ihnen findet, von den Angeln erworben ist.[1])

Bartholomaeus ist in seiner geographischen und ethnologischen Darstellung noch vielfach gebunden an die Urteile und Berichte seiner Autoritäten (Beda, Isidor, Orosius, Adam von Bremen IV, 19 ff. über Skandinavien). Aber er nimmt sich doch auch

[1]) Vgl. Schönbach, Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichte Bd. 27 (1906), S. 63: *Mores autem primeve gentis multi ex eis ex admixtione cum Anglis in maxima parte his temporibus in melius mutaverunt. atque Anglorum ydiomate informantur. unde quicquid decens et honestius in illis invenitur, ab Anglicis est contractum.*



schon nicht selten die Freiheit, selbst gewonnene Eindrücke auszusprechen. Er redet über die einzelnen Länder Deutschlands mit offenbarer Liebe. Bei der Gesamtbeschreibung rühmt er sogleich eingehend die Sachsen und betont, daß von den deutschen Sachsen die englischen Sachsen ihren Ursprung nahmen, deren Nachkommen Britannien besitzen und deren Sprache und Sitten bis heute die englische Bevölkerung festhalte. Nachher folgt noch ein besonderer sehr ausführlicher, mit genauen Einzelangaben ausgestatteter Abschnitt über die Sachsen, denen nun neben manchen sonstigen Vorzügen die hohe Ehre beigelegt wird, daß sie von den Griechen stammen: eine später bis ins 18. Jahrhundert unendlich oft wiederholte Einbildung, die in Roger Bacons seltsam überschwenglicher Bewunderung der Griechen mitwirken dürfte. Auch Brabant und Holland schildert Bartholomaeus, ihre Zugehörigkeit zu Deutschland hervorhebend, mit Wärme und Lebendigkeit aus eigener Anschauung. Stärkste Akzente aber findet er zur Charakteristik der skandinavischen Völker, der Schweden und Norweger, und ihrer Ahnherren, der Goten. Dem Isidor erzählt er nach, daß Gothia, die Landschaft des unteren europäischen Scythien von Magog, dem Sohne Japhets, den Namen führe. Die Goten waren, so sagt er, einst das tapferste Volk, von ungeheurer Körpergröße, furchtbar durch ihre Waffen, und von ihrem Nachwuchs soll der größte Teil Europas und Asiens bevölkert worden sein. Dazu rechnet er vor allem Schweden (im Hinblick natürlich auf den südlichen Teil, das Gautenreich, das heutige Götarike) und die Insel Gothland: *Suecia que et Gothia est vocata* (Kap. 153, Schönbach S. 78). Das Gotenvolk von starker Körperkraft hat durch seine kriegerische Macht einstens den größten Teil fast des ganzen Asien und Europa bezwungen, sie anzugreifen hat zur Zeit Alexander des Großen selbst die Kühnheit der Griechen sich gescheut, und sogar Julius Cäsars unüberwindliche Macht, die Gallier, Germanen, Briten besiegte, fürchtete sich, mit Dänen und Gothen, Norwegern (*Noricis*) und andern nordischen Völkern sich zu messen.[1])

Diese Töne hallen dann in der mittelalterlichen Wissenschaft der nordischen (d. h. der nichtromanischen) Länder nach.

[1]) Kap. 13 Schönbach a. a. O. S. 69; Kap. 139 S. 76; Kap. 25 S. 70; Kap. 110 S. 74; Kap. 71 S. 72; Kap. 105 S. 74; Kap. 153 S 78.



Und sie verstärken sich, seitdem in der Renaissance auf germanischem Sprachgebiet die geschichtlichen Studien sich mit wachsendem Eifer, mit vertiefter und erweiterter Quellenkunde dem nationalen Altertum zuwendeten. Aber schon lange ehe humanistische Philologen die alten Geschichtsschreiber der Goten, Prokop und Jordanes, Eutrop, Zosimus, Trebellius Pollio im Druck veröffentlichten, und lange bevor die Reformation in der gotischen Laienbibel mit Ehrfurcht eine Ruhmestat und ein frühes Denkmal des ursprünglichen Christentums und des evangelischen Glaubens erblickte, war die Aufmerksamkeit frommer Christen auf die christlichen Goten durch einen neuen unmittelbaren Eindruck gelenkt worden, der die alte, im Annolied in der Kaiserchronik und ihrer Quelle fortlebende dunkle Kunde bestätigte.

Der flämische Franziskaner Wilhelm von Rubruck, der selbst als seine Muttersprache das Deutsche bezeichnet, aber in Frankreich gelebt und in Paris seine Bildung empfangen hatte, dann — vielleicht als Begleiter Ludwigs des Heiligen auf dessen Kreuzzug — nach Palästina und ins Minoritenkloster zu Akkon gelangt war, später wieder in Frankreich lebte und in Paris mit seinem Ordensgenossen Roger Bacon in Berührung kam, hat in seinem Bericht an den französischen König über seine Gesandtschaftsreise zu den Mongolen, die von ihren Fürsten, namentlich von dem Großchan von Karakorum die Genehmigung einer christlichen Mission in ihrem Volke erwirken sollte, erzählt, wie er am 30. November 1253 in der islamischen Stadt Kailak (bei dem heutigen Kopal) ein nestorianisches Dorf traf und in dessen Kirche einem christlichen Gottesdienst beiwohnte. Vorher aber, im Frühling des Jahres 1253, am Anfang seiner Landreise von Soldaia (Sudak) am Nordrand des Schwarzen Meeres auf dem Wege nach Kersona (jetzt Khorsun, das alte *Χέρσων*) fand er, wie er erzählt, unter den verschiedensprachigen Ansiedlungen viele Goten, deren Sprache das Deutsche war: *quorum ydioma est Teutonicum.*[1]) Fast zwei Jahrhunderte später erwähnte der Venetianer Josafat Barbaro in der Schilderung seines Aufenthalts zu Tana (Asow) während der Jahre 1436—1452 das Gebiet der Krimgoten als *la Gotthia e poi la Alania* und berichtete,

---

[1]) F. Ratzel, ADB. Bd. 29 (1889), S. 432 ff.; Maßmann, Gothica minora, Zeitschr. f. deutsch. Altertum Bd. 1 (1841), S. 351 f.; Loewe a. a. O. S. 114.

daß die Goten deutsch sprächen (*parlano in Todesco*) und sich sein deutscher Diener mit ihnen etwa ebenso verständigen konnte wie ein Friauler mit einem Florentiner.[1])

Als Gesner im Jahr 1563 schriftliche Proben der echten, ursprünglichen Gestalt dieser gotischen Sprache, ihr Alphabet und Textstücke, von drei Seiten empfing oder erbat, war das Interesse dafür in den Kreisen der Humanisten und der Reformatoren vielfältig vorbereitet und daher höchst lebendig. Er selbst hatte neun Jahre zuvor in seinem 'Mithridates' über die Geschichte und das Fortbestehn der Goten auf dem taurischen Chersones bestimmte Mitteilungen gegeben, teilweise auf Nachrichten sich stützend, die er von Pirkheimer aus dem Munde schiffbrüchiger Nürnberger Kaufleute erhalten: daß diese Goten germanisch reden wie alle Goten als Germanen es taten (*loquuntur Germanice, qua lingua omnes Goti utpote Germani usi sunt*) und Reste von ihnen dort noch heute als Weinbauern leben.[2]) In dem andächtigen Verlangen nach den schriftlichen Spuren jener alten gotischen Sprache und jenes primitiven gotischen Christentums, von dem Überbleibsel an entlegener Stätte noch bestehen sollten, trafen also sehr verschiedene Richtungen der geistigen Bewegung des Zeitalters zusammen: Gesner, der gigantische Natur- und Sprachforscher, der Bahnbrecher der modernen Botanik und Zoologie, der Freund und Anhänger Zwinglis; neben ihm der Augsburger Arzt, Patriziergenosse, Geschichtsschreiber Gasser, gleich ihm von französischer Universitätsgelehrsamkeit und von dem Geist Wittenbergs stark beeinflußt; der starre Lutheraner und Melanchthon-Gegner Flacius; der mit Melanchthon und Luther befreundete, in Wittenberg und Basel gebildete Johann Wilhelm Reiffenstein, Sproß einer rheinisch-harzischen Humanistenfamilie, in der Erasmus und die Löwener Gelehrten hoch verehrt wurden;[3]) Melanchthon selbst und sein engster Freundes- und Schülerkreis; endlich der bedeutende irenische Reformkatholik Georg Cassander.

Melanchthon war wohl zuerst durch jene mündlichen, auch von Gesner und von Franciscus Irenicus verwerteten Er-

---

[1]) **Maßmann a. a. O. S. 353f.; Loewe a. a. O. S. 116.**

[2]) **Maßmann, Zeitschr. f. deutsch. Altertum Bd. 1 S. 350; Loewe a. a. O. S. 47f. 119f.**

[3]) **Ed. Jacobs ADB. Bd. 27 (1888), S. 691ff.**



zählungen Pirkheimers nach den Berichten schiffbrüchiger Kaufleute auf das Krimgotische hingewiesen worden. Er hat dann wiederholt in seinen Schriften mit lebhaftem Interesse davon gesprochen: *se Gothos appellant et loquuntur Germanica lingua.* Sein Schwiegersohn und treuer Freund Caspar Peucer, der Märtyrer des sogenannten Philippismus, d. h. der auf konfessionellen Ausgleich und Frieden zielenden reformatorischen Partei, bot im Chronicon Carionis III, 4 (Frankfurt a. M. 1566 S. 20 b) eine Fülle von Nachrichten über Gotenreste am schwarzen Meer (in der Krim und im Kaukasusgebiet) und behauptete außerdem — nach noch nicht ermittelter Quelle —, daß aus der Zeit Friedrich Barbarossas (also doch wohl aus dem Durchmarsch auf seinem Kreuzzug) das Fortbestehen von Goten und ihr Gebrauch deutscher Sprache (*usum Germanici sermonis*) in Armenien bekannt sei.[1]) Ausführlich berichteten über die noch erhaltenen Pontus-Goten und ihre germanische Sprache die beiden Melanchthon-Schüler Joachim Cureus (Schlesische Annalen 1571: *reliquias gentis Gotthicae quae nostra utantur lingua*; *verba Germanica sonare*) und Georg Torquatus (Magdeburger Annalen 1569—1574.[2]) Der letzte kontaminiert dabei offenbar Notizen aus verschiedenen Quellen, verwechselt den kimmerischen Bosporus der Krim mit dem thrakischen, versetzt daher die Gotenreste nicht nur nach dem Taurischen Chersones, sondern auch nach Siebenbürgen, nach Konstantinopel und Armenien und weiß, daß sie sich eines dem Sächsischen ziemlich ähnlichen Deutsch bedienen: *gentilitia, hoc est Germanica, Saxonum idiomati fere simili utuntur lingua.*

Georg Cassander endlich ist der Erste, der die alte Bibelübersetzung des Wulfila, die doch für all diese gelehrten, religiösen, patriotischen Betrachtungen über die geschichtlichen Goten und ihre noch lebenden Reste den großen, ehrfürchtig geahnten Hintergrund bildete, selbst kennen lernte und den

---

[1]) Loewe a. a. O. S. 17 f. 38 ff. 78 ff. Die Quelle Peucers dürfte dieselbe Überlieferung sein, die auch dem Annolied (s. oben S. 272) und der von Wilmanns zuerst herangezogenen Vita Altmanni episcopi Pataviensis (verfaßt 1125/1141: Monumenta German. Script. XII, S. 237) sowie der vielleicht schon der Mitte des 12. Jahrhunderts angehörenden Historia fundationis monasterii Tegernseensis (Pez, Thesaurus Anecdot. III, 3, 493) zugrunde liegt und von Loewe a. a. O. rekonstruiert ist.

[2]) Loewe a. a. O. S. 17. 47 ff. 117 ff.

Codex argenteus im Kloster Werden an der Ruhr entdeckte. Nachdem von Hans Ferdinand Maßmann in höchst wertvoller, gründlicher und gelehrter, wenn auch durch einzelne Versehen getrübter Forschung die Geschichte der Auffindung des gotischen Bibel-Kodex erhellt worden war,[1]) brachten die scharfsinnigen kritischen Bemühungen des besonders um die Erkenntnis schlesischer Geschichtsquellen hoch verdienten Münsterländers Wilhelm Schulte[2]) noch verschiedene Berichtigungen und genauere Ermittlungen, sodaß wir das Auftauchen und allmähliche Bekanntwerden des ältesten germanischen Literaturwerks jetzt deutlch übersehen.

Es ergibt sich daraus: bereits im Jahre 1554 befanden sich die Abschriften aus dem Codex argenteus in den Händen Cassanders zu Köln. Am 6. Juni 1554 erbat sie — und erhielt sie ohne Zweifel auch — von ihm und seinem mit ihm in Köln lebenden Freunde und flämischen Landsmann Cornelius Gualther (Wouters) für die Bibliothek des Heidelberger Pfalzgrafen Ottheinrich, eines eifrigen Bücherliebhabers, der kaiserliche Rat Kasper von Niedbruck. Dieser protestantische, aber in habsburgischem Dienst stehende Humanist und Staatsmann war selbst ein leidenschaftlicher Büchersammler, der auf diejenigen *authores*

---

[1]) Gotthica minora, Zeitschr. f. deutsch. Altert. Bd. 1 (1841), S. 294—393; dazu seine Ausgabe: Ulfilas. Die heiligen Schriften alten und neuen Bundes in gotischer Sprache, Stuttgart 1857 (besonders brauchbar dadurch, daß sowohl der Text der lateinischen Bibel als der griechische nach der Septuaginta beigefügt ist: hierin sowohl der Ausgabe von Bernhardt als der von Streitberg überlegen). In Scherers prachtvoller Charakteristik des köstlichen Menschen, die gewiß im ganzen unbefangen, selbst wohlwollend, und gerecht ist (Kleine Schriften 1, S. 82—85), vermisse ich doch eine stärkere Hervorhebung, daß seine ungeheure Arbeitskraft und Stoffbewältigung bei allen Mängeln und Schwächen seiner Schriften der Wissenschaft außerordentliche Dienste geleistet und einen bis heute vorhaltenden Gewinn gebracht hat.

[2]) Zu Otfried: Zeitschr. f. deutsch. Altert. Bd. 22 (1878), S. 406—409; Gothica minora, Zeitschr. f. deutsch. Altert. Bd. 23 (1879), S. 51—64. 318—336; Bd. 24 (1880), S. 324—355. Eine eigene Fügung ist es, daß ich, während ich diese Zeilen schreibe, gleichzeitig die Drucklegung von Untersuchungen abschließe, die vielfach auf wichtige Forschungen Schultes zur schlesischen Geschichte dankbar und rühmend Bezug nehmen: s. mein Buch „Ein Schlesisch-böhmisches Formelbuch“ (Vom Mittelalter zur Reformation V, 1) S. 10 f. Anm. 2; 32 Anm. 1. Vgl. die anziehende Gedächtnisrede von Franz Xaver Seppelt, Zeitschr. f. Geschichte Schlesiens Bd. 54 (1920), S. 120—154 (mit Schriftenverzeichnis).

sein Augenmerk richtete, *qui in relligionis negotio inter antiquos pure et syncere scripsissent.* Dabei leiteten ihn auch auffallend moderne Neigungen für die Entwicklung der Sprachen und Mundarten: so kaufte er von Wouters und Cassander die Übersetzung des Neuen Testaments, das in Bonn Laurentius von der Mulen gedruckt hatte, wegen des *idioma Coloniense,* und bemerkt erläuternd, er wünsche Bücher jeder Mundart sich zu gewinnen, denn im Lauf der Jahre treten Wandlungen ein nicht nur in der Natur der Dinge und der Sitten, sondern auch in den Sprachen. Darum schärfte er dem burgundischen Humanisten Hubert Languet am 10. Juli 1555 für dessen italienische Forschungsreise ein, zu suchen nach *Scripta veteri lingua Gothica, Longobardica, leges Suevorum, Gothorum et similia, quae non sint impressa.* Er stammte aus einer lothringischen, in Metz wohnhaften deutschen Adelsfamilie.

Sein Oheim war der protestantische Arzt, Humanist und Diplomat Johann Bruno von Niedbruck, der als Stadtarzt, Rat und Redner der Stadt Metz, später meist in Straßburg lebend, dort Johannes Sturm zeitweise nahetretend und mit Sleidan, der seine jüngste Tochter heiratete, verbunden als Agent des Schmalkaldischen Bundes sich betätigte, dann auch seit dem Friedensvermittlungsversuch zwischen England und Frankreich politischer Berichterstatter des englischen Königs Heinrichs VIII. war und viele Jahre Vorkämpfer einer Verbindung aller protestantischen Mächte unter Englands Führung, aber nach der französischen Überrumpelung von Metz (1552) für den Kaiser, allerdings erfolglos, sich bemühte um die Rückgewinnung der alten deutschen Grenzstadt.

Auch Kaspar von Niedbruck war ein höchst vielseitig gebildeter Mann, der humanistische und protestantische Gesinnung mit reicher politischer Wirksamkeit vereinigte. Er hat in Straßburg Vorlesungen Calvins über den Römerbrief gehört, in Orléans, in Erfurt studiert, ward in Wittenberg Schüler Melanchthons und besuchte auch bei Flacius Vorlesungen über die Politik des Aristoteles, beendete seine Studien in Padua und Bologna, wo er sich den juristischen Doktorgrad erwarb. Des Lateinischen und Griechischen kundig, beherrschte er das Französische fast wie seine Muttersprache, konnte geläufig italienisch und war auch des Spanischen mächtig. Durch Vermittlung spanischer Protestanten erreichte er, als Rat bei dem protestanten-freund-

lichen Maximilian, dem späteren Kaiser Maximilian II., der damals den Titel eines Königs von Böhmen führte, angestellt zu werden, trat bald aber auch in den Dienst des streng katholisch gesinnten Vaters, König Ferdinands I. Im Auftrag der beiden Könige verhandelte er 1553 mit den protestantischen Fürsten für den sächsischen Bundesplan und den Egerer Fürstentag, der indessen durch den Heidelberger Fürstenbund durchkreuzt wurde, war 1554/55 bei den Vorbereitungen des Augsburger Reichstages und dem Abschluß des Religionsfriedens in vielfältigen Gesandtschaftsreisen tätig. Schwieriger noch und bedeutsamer war eine Mission des Jahres 1556: Maximilian hatte seine innerliche Annäherung an den Protestantismus vollendet und schickte daher, unmittelbar nach Antritt seiner niederländischen Reise zu Karl V. und Philipp II., Kaspar von Niedbruck an die hervorragenden protestantischen Fürsten und Theologen, um sie über des Königs Gesinnung aufzuklären und auf einer Zusammenkunft in St. Goar eine Auseinandersetzung herbeizuführen. Damals nahm Kaspar von Niedbruck auch mit den böhmischen Utraquisten, ferner mit Mathesius in Joachimsthal, mit Peucer und Melanchthon, mit den Magdeburgern Fühlung. Nach Geschäften für den Regensburger Reichstag (1557) und Verhandlungen mit den böhmischen Brüdern, die auf Maximilian ihre Hoffnungen gesetzt hatten, reiste er im Auftrage König Ferdinands nach den Niederlanden, um mit Philipp II. wegen des französischen Krieges und der Rückgabe von Metz, Toul, Verdun an das Reich zu verhandeln. Dort ist er zu Brüssel in der Arbeit für diese große patriotische Aufgabe plötzlich gestorben.

Auf seinen Gesandtschaftsreisen hat er mit Feuerreifer zahlreiche Bibliotheken besucht, im Jahr 1554 hoffte er, es würden über hundert sein. Er hat der Wiener Hofbibliothek viele kostbare griechische Handschriften verschafft. Vor allem aber hat er die protestantische Kirchengeschichte der Magdeburger Centurien, die Schöpfung des Flacius gefördert durch finanzielle Unterstützung, Anwerben neuer Mitarbeiter, Sammlung handschriftlichen Materials aus allen Teilen Europas. Für diesen Zweck hat er z. B. Ottheinrich von der Pfalz um Empfehlungsschreiben gebeten, dem großen Werk Verbindung mit vielen hervorragenden Gelehrten aus Österreich, Brabant, Frankreich, Italien, England geschaffen, unter andern auch mit dem Kölner Gelehrtenpaar Cassander und Cornelius Wouters,

mit dem englischen Bischof John Bale (Johannes Balaeus), einem Schotten, der nach dem Regierungsantritt Marias der Katholischen England verlassen und sich nach Deutschland begeben hatte und dem Gesner seinen 'Mithridates' widmete, ferner mit böhmisch-utraquistischen Gelehrten, mit dem Juristen Simon Schard, mit Hieronymus Wolf, dem Bibliotheker Fuggers, mit dem istrischen Konvertiten Pietro Paolo Vergerio. Selbst mit Calvin hat er für die Magdeburger Centurien Briefe gewechselt. Dauernd blieb er im engeren Zusammenhang mit dem Wittenberger Kreis: Melanchthon, Joach. Camerarius, Peucer; desgleichen mit Kaspar Brusch und Gesner und mit den Straßburger Humanisten Johannes Sturm und Sleidan.

Seine religiöse und kirchenpolitische Stellung hat sich wohl wenig unterschieden von der seines Herrn und Gönners Maximilian, dessen Entwicklung zum Protestantismus teilweise auf seinen Einfluß zurückzuführen ist. Ihren Halt findet diese Stellung einerseits in einer starken nationalen Gesinnung, die Kaspar von Niedbruck mit seinem Oheim teilt und die für den deutschen Patriotismus der lothringisch-elsäßischen Humanisten auch noch im 17. Jahrhundert charakteristisch bleibt, anderseits in einer auf Ausgleich und Union zielenden Behandlung der konfessionellen Streitigkeiten: Versöhnung des erbitterten dogmatischen Gegensatzes zwischen Melanchthon und Flacius, was gleichfalls den Grundsätzen seines Oheims entsprach, aber auch Vollendung der Reformation durch einen mächtigen König, wobei er wohl an Maximilian gedacht hat, und Verbindung der protestantischen Fürsten und Theologen mit König Maximilian — das waren seine Ziele und dazu stimmt es, daß er auch innerhalb der katholischen Kirche eine „rechtschaffene Reform“ erwartete und in der Wahl des Papstes Marcellus II. (April 1555) sich ankündigen sah.[1])

Was diesem Manne die Handschrift der alten gotischen Bibel, dieses Denkmal einer Volksbibel in der Sprache, die man für die Urform aller germanischen Sprachen ansah, bedeuten mußte, ist klar. Es liegt nahe, anzunehmen, daß er alle Anstrengungen machte, das Kleinod, von dem er durch die Kölner Gelehrten gehört hatte, dem königlichen Hause zu gewinnen. Ich komme auf diese Vermutung noch einmal zurück.

---

[1]) Vgl. O. Winckelmann, Joh. Bruno von N., ADB. Bd. 52 (1906), S. 618—621; R. Holtzmann, Kaspar von N., ebd. S. 621—629.

Zwischen Kaspar von Niedbruck und seinen beiden Kölner Korrespondenten bestand aber, obgleich diese der alten Kirche treu blieben, neben der Gemeinsamkeit ihrer humanistischen Interessen und ihrer Richtung auf geschichtliche Erkundung des germanischen Altertums auch eine starke Verwandtschaft der religiösen Gesinnung. Wouters charakterisierte sich und seinen Freund und Landsmann, der gleich ihm aus Brügge stammte, in einem Brief an Niedbruck vom 15. Februar 1554 so, daß er für sich selbst 'die absolute Kontemplation der Gottheit' ablehnte, statt dessen die Betrachtung des wechselseitigen Bundes zwischen Gott und uns, die Aufklärung über das, was wir von Gott erwarten dürfen und was wir ihm zu leisten haben, also die eigentliche Frömmigkeit und ihre praktische Bewährung, ferner die Beschäftigung mit den alten Sprachen Deutschlands und Frankreichs, mit etymologischen und völkergeschichtlichen Fragen in Anspruch nahm, dagegen als Cassanders Beruf das Studium der heiligen Schrift, der Kirchenväter, der mittelalterlichen Schriften über den kirchlichen Kultus bezeichnete. Aber auch Cassander war mit der altdeutschen Sprache vertraut, er kannte Willirams Übersetzung und Paraphrase des Hohenliedes und aus dem darin gefundenen Wort *wine* (*lat. dilecte*) erläuterte er den flämischen Namen *Winendale*. In Köln unterhielten die beiden rege Beziehungen zu hervorragenden Gelehrten und nach auswärts einen lebhaften, weitverzweigten literarischen Briefwechsel mit gleichstrebenden Männern. Den Sommer verbrachten sie meist in Duisburg.

Hier wohnte seit 1552 Gerhard Mercator, der große Begründer der wissenschaftlichen Kartographie, aus dem Jülichschen stammend, aber durch seine Ausbildung auf der Schule der Brüder vom gemeinen Leben zu Herzogenbusch und langjährige Zugehörigkeit zur Universität Löwen mit niederländischem Geistesleben verwachsen. Auch dieser geniale Geograph trug Zeit seines Lebens in sich den starken Biblizismus der reformatorisch gesinnten Kreise und die Erasmische Frömmigkeit, die den Ausgleich der Gegensätze suchte. Aber er war innerlich Protestant und fühlte sich als solchen, wenn auch die in Belgien erlittene Untersuchungshaft wegen des Verdachts der Ketzerei wie sein nahes Verhältnis zum Hof von Cleve und zum Kaiser Karl V. ihm Zurückhaltung gebot. Der schlichte Bibelglaube und eine tiefe Abneigung gegen die Aristotelische und

überhaupt alle Philosophie bildete die Grundlage seines Denkens. Sein Erstlingswerk war eine Frucht seines Studiums der Bibel: eine Karte von Palästina. Wie hier die Anregungen des Bruderhauses von Herzogenbusch nachwirken, so auch in seinen schriftkundlichen Bemühungen um Durchsetzung der sogen. 'italischen' oder Kursivschrift und Verdrängung der gotischen Fraktur, die durch die kalligraphischen Bestrebungen der Hieronymianer — in Lüttich hießen sie *broeders van de penne*, weil sie eine Schreibfeder am Hut oder an der Mütze trugen — geweckt sein werden. Seine 'Chronologia' (Coloniae 1569) bewegt sich in der Bahn biblischer und geschichtlicher Forschung: sie gibt außer einer Evangelienharmonie, die 1592 und 1604 in neuer Bearbeitung erschien, eine synchronistische Geschichtsübersicht in mittelalterlicher Weise nach den vier Weltmonarchien der Assyrer, Perser, Griechen, Römer. Aus dem Nachlaß seines Sohnes, des Landmessers Arnold Mercator, stammen nach Aussage des Heidelberger Professors und Bibliothekars Janus Gruterus aus Antwerpen, in dessen 'Inscriptiones antiquae totius orbis Romani' (Heidelberg 1602) die Zeichnungen für die darin enthaltenen zwei Folioseiten in Holzschnitt aus dem Codex argenteus und auch die Nachricht, daß der Codex sich in der Bibliothek der Abtei Werden befinde. Da aber in der ersten Ausgabe von Textstücken des Wulfila, den 'Origines Antwerpianae' (Antwerpen, Plantin 1569) des aus dem Brabantischen stammenden, in Antwerpen lebenden Arztes und Humanisten Goropius Becanus als Quelle eine Abschrift des alten Werdener Codex angegeben wird, die aus dem Nachlaß des Anton Morillon, des im Lüttichschen gebürtigen Sekretärs und Bibliothekars des Kardinals Anton Perronet von Granvella herrühre, schloß Maßmann, Anton Morillon möge durch Arnold Mercator vor 1569 die Gothica aus Werden erhalten haben.[1]) Schulte verwies dem gegenüber mit Recht darauf, daß bereits vor dem 6. Juni 1554 dieselben gotischen Textstücke im Besitz des Kölner Freundespaars Cassander und Wouters sich befanden, daß der Vater Arnolds Mercator, Gerhard Mercator mit den beiden befreundet war, öfter nach Köln kam und auch an ihren wissenschaftlichen

---

[1]) Maßmanns Darlegung, Zeitschr. f. deutsch. Altert. 1, S. 337, Nr. 61, ist übrigens durch eine Verwechselung Arnolds und Gerhard Mercators entstellt. Der dem Kardinal Granvella gewidmete Globus von 1541 ist das Werk des Vaters; Arnold war damals erst vier Jahre alt.



Entdeckungsfahrten teilnahm, die sie oft in die nähere und weitere Umgegend antraten, um unbekannte Handschriften in den Kloster- und sonstigen Bibliotheken aufzustöbern. Cassander und Wouters werden es danach wohl auch gewesen sein, durch die in die Familie Mercator Kunde von der Werdener Handschrift gelangte. Es muß aber in diesen Freundeskreis, der zuerst von dem großen Schatz altgermanischer Schrift und Sprache Kenntnis hatte, auch noch der Kölner Humanist Johannes Matalius Metellus einbezogen werden, der zu den ersten Sachverständigen gehörte, welche die Schriftproben, die Leseweise und Interpretationsversuche Cassanders und Wouters begutachteten und billigten und mit ihnen in dem alten Codex ein Denkmal gotischer Sprache erkannten. Die Beziehungen Gerhard Mercators zum Kardinal Granvella bildeten vielleicht auch eine Brücke, auf der die Kenntnis des Codex argenteus aus der Familie Mercators an den Sekretär und Bibliothekar des Kardinals Granvella Anton Morillon gelangte. Und da das Brügger Humanistenpaar in Köln das Haus des Grafen Hermann von Neuenahr bewohnte, die jungen Grafen von Stolberg in Köln Schüler des dortigen Humanisten Johannes Cäsarius gewesen sind, der sie dann längere Zeit in Stolberg besuchte, auch einer der Grafen später jahrelang als Dechant in Köln lebte, darf man wohl mit Schulte einen literarischen Verkehr auch zwischen Köln und Stolberg, also Beziehungen des oben S. 270 genannten Stolberger Reiffenstein zu den Kölner Entdeckern des Codex argenteus annehmen und auf diese seinen Besitz gotischer Schrift und gotischer Textproben zurückführen. Auch Gassers Kopie dieser Gotica wird gleichen Ursprung haben und wohl durch Niedbruck vermittelt sein, der sowohl mit ihm als mit Cassander und Wouters literarischen Briefwechsel unterhielt.[1]) Schließlich hat

[1]) Es soll nicht verschwiegen werden: unserer Beurteilung der zahlreichen ältesten Erwähnungen des gotischen Alphabets und gotischer Sprachproben fehlt die letzte Sicherheit, solange nicht unter Vorlegung des ganzen Materials genau geprüft und entschieden ist, ob nicht einzelne dieser Zeugnisse sich auf andere Quellen als den Codex argenteus beziehen können, d. h. auf karolingische oder frühmittelalterliche Handschriften, die etwa dem Codex Carolinus oder den Ambrosiani glichen oder wie die Salzburger Alkuinhandschrift der Wiener Hofbibliothek (9./10. Jahrhundert: s. Streitberg, Gotisches Elementarbuch[2] § 11, 4. 15, 3. 16, 4; Die gotische Bibel, Heidelberg 1908, Teil 1, Einleit., 2. Kapitel, S. XXXf. und Anh. III, S. 475 ff.) neben Zahlenbuchstaben oder Buchstaben der gotischen Schrift auch einzelne gotische Sätze enthielten.

Schulte im Verein mit dem für diese niederländisch-kölnischen Personen und Verhältnisse ungemein sachkundigen Johannes Franck den Nachweis geführt, daß in des aus Brügge gebürtigen Leidener Professor Bonaventura Vulcanius wunderlichem Büchlein 'De Literis et Lingua Getarum sive Gothorum' (Lugduni Batav. Plantin 1597), worin außer dem gotischen Vaterunser zum erstenmal noch andere kleinere Sprachproben aus dem Codex argenteus[1]) gedruckt erschienen, der Hauptinhalt, zwei anonyme Traktate eines andern Verfassers über die gotischen Buchstaben im Codex argenteus und über das gotische Alphabet und lombardische Noten geschöpft sind aus den Arbeiten von Cassander und Wouters, die in Niederschriften von Wouters in der Leidener Bibliothek unter den Papieren des Vulcanius heute noch erhalten sind.

Jedesfalls, wie auch immer unter den ersten Findern und Kennern des gotischen Bibelkodex in Werden das wissenschaftliche Verdienst sich teile, der Geist, der in ihren Bemühungen um diese einzigartige Urkunde des alten Christentums und der ältesten germanischen Sprache waltete, war derselbe: der humanistische Trieb zu den echten Quellen des nationalen Altertums und der nationalen Sprache, der reformatorische oder wenigstens reformfreundliche Drang zur ursprünglichen, reinen Gestalt des Christentums und des kirchlichen Kultus. Und nicht bloß bei den vier Kölner frühesten Wissern des Geheimnisses

Soweit ich sehe, spricht allerdings die Übereinstimmung in jenen Erwähnungen hinsichtlich des Wortmaterials, der Leseweise und Deutung dafür, daß sie alle aus derselben Quelle stammen, eben aus einer einzigen Abschrift und Auflösung von Textstücken des Werdener Codex argenteus.

[1]) Zusammen mit einigen altdeutschen, altenglischen und sonstigen Bruchstücken (Williram, Annolied, Straßburger Eide, König Alfred, Praefatio zum Pastorale Gregors I., Vergleichung persischer mit ähnlichen deutschen Worten, Baskische Sprachprobe, Friesisches Vaterunser, Genesisanfang in isländischer Sprache u. a.). Seltsam phantastische Ahnungen künftiger wissenschaftlicher Erkenntnisse über die Urverwandtschaft des Germanischen und Iranischen! Natürlich liegt ihnen die mittelalterliche, aber auch renaissancegemäße Überzeugung von der kleinasiatischen Herkunft der Franken, Bayern, Goten (s. oben S. 272) zugrunde. Über das Stück aus dem Annolied (V. 19—74) vgl. Roediger vor seiner Ausgabe S. 64ff. Die ersten 18 Verse hat Vulcanius wohl fortgelassen, weil ihm als Nichtkatholiken die Verherrlichung des Bischofs weniger geeignet schien, bei seinen protestantischen Lesern Teilnahme für das 'barbarische' Gedicht zu wecken. Daraus eine alte Handschrift zu erschließen, der sie (abweichend von Opitzens Codex) fehlten, wozu Roediger geneigt ist, scheint mir nicht ratsam.

der Abtei Werden, Cassander, Wouters, Matalius Metellus, Gerhard Mercator, sondern auch bei ihren mit ihnen über gotische Schrift und Textproben korrespondierenden Freunden, überwog die humane Frömmigkeit des Herzens, das Verlangen nach Vermenschlichung der Religion, das Bedürfnis nach Zusammenfassung und Einigung der reformfreundlichen Theologen und Fürsten und Völker deutschen Stammes, herrschte eine Abneigung gegen dogmatisches Grübeln und Streiten, gegen konfessionelle Rechthaberei und Zanksucht. Cassander, Gerhard Mercator, Kaspar von Niedbruck, Gesner, Melanchthon zeigen diese auf Frieden, Ausgleich, Union gerichtete Gesinnung am stärksten und reinsten. Flacius, dessen Centurien Gasser und Niedbruck zwar tatkräftig fördern, steht doch ganz allein. Die auffallende Tatsache, daß er, wie es scheint, von den gotischen Funden keine Kenntnis hat, sie in seinen Schriften und Briefen nicht erwähnt, obgleich er doch von der Bibelübersetzung des Wulfila in seinem Otfried spricht (s. oben S. 268) und sie, sollte man meinen, ihm als Ergänzung seines 'Catalogus testium veritatis' sehr willkommen gewesen wäre, beruht kaum auf Zufall. Fürchteten die Kölner Freunde etwa den berüchtigten *culter Flacianus* und schwiegen ihm gegenüber deshalb über den gotischen Bibelcodex?

Man darf aber vielleicht sagen: seine reinste und stärkste Wirkung offenbart der Fund des gotischen Bibelcodex in dem wissenschaftlichen und religiösen Willen Cassanders.[1]) Er, der sich mit der theologischen Engherzigkeit und dogmatischen Zanksucht nicht vertragen konnte, trat gleich seinem treuen Genossen, dem Brügger Stiftsherrn Cornelius Wouters, auf seinen Reisen in freundliche Beziehungen zu den Reformatoren: sowohl zu den Calvinisten und Zwinglianern (Castellio, Bullinger, Johannes von Lasko, Bucer, Hyperius) wie zu Melanchthon. Er ist in gewissem Sinne der Erbe des Erasmus. Deutsche Fürsten, die ihren Völkern den religiösen Frieden schaffen wollten, haben sein theologisches Wissen und seine lautere Friedensliebe wiederholt zu Rate gezogen, wo es galt, die Konfessionen untereinander und Sekten mit der Kirche auszusöhnen. Seiner Schrift *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc*

---

[1]) Vgl. Ennen, ADB. Bd. 4 (1876), S. 59 ff.; Weizsäcker, Realencykl. f. prot. Theol. Bd. 3 (1897), S. 742 f.

religionis dissidio (1561) hat noch im Jahre 1659 Hermann Conring einen unglaublichen Einfluß zugeschrieben. Bedeutungsvoller war aber wohl noch, daß der Kaiser Ferdinand I. von ihm ein Gutachten erbat über die Abweichungen der Augsburger Konfession und der Lehre der protestantischen Richtungen von der katholischen Kirchenlehre und er darauf antwortete an den innerlich protestantisch gesinnten Nachfolger Kaiser Maximilian II. mit der *Consultatio de articulis inter Catholicos et Protestantes controversis* (1564), die, zuerst von Wouters veröffentlicht, auf den kirchlichen Index der verbotenen Bücher kam, später von den großen Vorkämpfern des Kirchenfriedens Hugo Grotius (1642) und Hermann Conring (1659) herausgegeben worden ist. Cassander versuchte die Versöhnung der getrennten Konfessionen durch ein Zurückgehn auf die Einheit und Einfalt der apostolischen Kirche und der alten großen Kirchenlehrer zu gewinnen, indem er die Autorität der kirchlichen Tradition und die Unterschiede im Ritus und Dogma zurückstellte hinter der Christusliebe und der gemeinsamen Caritas, auch in der Rechtfertigungslehre der protestantischen Betonung des Glaubens entgegenkam und Laienkelch wie Priesterehe zulassen wollte, Übertreibungen im Meßdienst, Beicht- und Ablaßwesen, Heiligenkult, Klosterleben, in der päpstlichen und bischöflichen Gewalt verwarf. So hat ihn und seinen Freund die gotische Bibel des Wulfila zwar gewiß vor allem als historisches Denkmal ältester germanischer Sprache, der beide mit patriotischem Eifer als echte Humanisten nachforschten angezogen und festgehalten, aber doch auch als wichtiges Zeugnis für die Geschichte des christlichen Kultus.[1])

[1]) Es bleibt zu untersuchen, ob und inwieweit er und Wouters sowie Flacius und andere theologische Humanisten der Zeit Kenntnis hatten von dem, was die karolingischen Gelehrten (Alkuin, Hrabanus Maurus, Walafried Strabo) und Chrysostomus über die Goten, ihre germanische Sprache und Bibel, ihren volkssprachlichen Gottesdienst sagten und wußten. Walafried Strabo De exordiis et incrementis rerum ecclesiast. Cap. 7 (bei Streitberg, Die gotische Bibel 1, S. XXIV. XXV) betont nicht bloß den *theotiscum sermonem* der zum Christentum bekehrten Goten, sondern auch daß gotische Christen die *divinos libros* in ihre eigene Sprache übertrugen und Abschriften davon noch zu seiner Zeit vorhanden seien: *quorum adhuc monimenta apud nonnullos habentur.* Chrysostomus, um dessen (lateinisch übersetzte) Schriften sich, wie oben S. 253 f. 256 bemerkt, schon Gerhard Groote bemühte, bezeugt in einer kurz nach Ostern 398/99 fallenden Homilie, daß er in der Paulskirche zu Konstantinopel im Gottesdienst für gotische Gemeindegenossen die Lektionen in gotischer Sprache und die Predigt gotisch halten ließ auf Grund einer vorhandenen gotischen

Flandrische Humanisten also haben dem 16. Jahrhundert den ersten Zutritt zu der Gotenbibel des Wulfila eröffnet. Und ein Fläming auch war es, der über die am schwarzen Meer noch in Trümmern fortlebenden Goten und ihre Sprache zuerst aus eigner Beobachtung genaue Mitteilung machte und so die seit dem Mittelalter immer wieder verbreiteten unbestimmten Nachrichten endlich aus dem Märchen zu geschichtlicher Gewißheit erhob: der Diplomat und Gesandte des Wiener Hofs, kaiserlicher und Geheimer Rat Augerius Gislain von Busbecq, Finder und Erwerber vieler kostbarster alter Handschriften, von denen er 240 der Wiener Hofbibliothek schenkte, Entdecker des Monumentum Ancyranum. Sein krimgotisches Glossar, das er dem vom 16. Dezember 1562 datierten vierten seiner Briefe über die Türkei beigegeben hat und das mit diesem erst 1589 gedruckt wurde, ist von den Germanisten oft und gründlich erörtert und sehr verschieden gewertet und gedeutet worden.[1]) Sicherlich leidet es, wie Edward Schroeder gezeigt hat, an der Unzuverlässigkeit des ersten Abdrucks, der ohne Mitwirkung des Verfassers erfolgte. Aber ich glaube, bei der Aufnahme und Wiedergabe der gehörten krimgotischen Laute spielte entstellend doch auch das eingewurzelte Vorurteil mit, daß das Gotische dem Niederländischen und Sächsischen besonders nahe verwandt sei, und verführte zu allerlei Angleichungen, die uns ein wissenschaftliches Urteil über den wahren Charakter dieser Sprache erschweren.[2])

Übersetzung (Migne Patr. Gr. XII, 469. 499, angeführt von Kauffmann, Zeitschrift f. deutsche Philologie Bd. 30 [1898], S. 150).

[1]) Zuletzt von Streitberg, Got. Elementarbuch[5] (1920), § 17 S. 39; Wrede, Stamm-Heynes Ulfilas[13. 14] (1921), S. XIX, Nr. 16. Vgl. auch Viktor von Kraus, ADB. Bd. 3 (1876), S. 633 ff.; Edw. Schroeder, Nachrichten von der Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klass. 1910, S. 1—16; Kluge, Pauls Grundriß[3] Bd. 1, Die Elemente des Gotischen (1911), S. 110 ff.

[2]) Charakteristisch ist z. B. sein Urteil über die Zahlwörter seines krimgotischen Gewährsmannes: *prorsus ut nos Flandri* und das zusammenfassende Urteil *Hi Gothi an Saxones sint, non possum diiudicare*, sowie die Vermutung, es seien die Krimgoten vielleicht Reste der von Karl dem Großen nach Siebenbürgen deportierten widerspenstigen Sachsen, von denen die wildesten bis auf den Taurischen Chersones abgeschoben worden seien (Augerii Gislenii Busbequii Legationis Turcicae Epistolae quatuor. Francofurti 1595, S. 260. 261).

Cassander und Wouters, Kaspar von Niedbruck und Busbecq sind durch gemeinsame wissenschaftliche Interessen und persönliche Beziehungen miteinander verbunden. In den Papieren des Bonaventura Vulcanius hat Franck Briefe und Notizen, teilweise von der Hand Wouters, gefunden über die Zahlung der Dotation, die vom Kaiser Maximilian II. Cassander für seine Consultatio zum religiösen Ausgleich bewilligt worden war (Schulte, Zeitschr. f. d. Alt. 24, S. 332—335). Wir wissen, daß der Codex argenteus mindestens bereits im Jahre 1600 sich im königlichen Schatz auf dem Hradschin von Prag befand.[1]) Wann und wie er dorthin kam, ist unbekannt. Ich halte es für möglich, daß die Erwerbung schon unter Maximilian II. stattfand und durch die dargelegten persönlichen und wissenschaftlichen Beziehungen der beteiligten Personen vermittelt worden ist (s. oben S. 282).

5.

Die Auffindung des gotischen Bibelkodex und die Bekanntmachung des Glossars der noch lebenden krimgotischen Sprache gaben der nationalen Altertums- und Sprachkunde in allen Ländern germanischen Stammes einen ungeheuren Anstoß. Der Humanismus der italienischen Renaissance läßt sich am kürzesten und treffendsten vielleicht bezeichnen als Auflehnung des italienischen Volksgeistes gegen die politische und geistige Herrschaft des französisch-germanischen Nordens. Die Abkehr vom Barbarentum, das Wiederanknüpfen an die heimische, antike Kultur Italiens vor dem Völkerwanderungs-Einbruch der Goten, Vandalen, Langobarden — darin sahen die führenden Geister der italienischen Renaissance oder Wiedergeburt, wie sie es immer wieder aussprachen, den entscheidenden Vorgang. Sie nannten dieses Barbarentum kurzweg g o t i s c h, und so wurde der Name gotisch

[1]) Richard Strein, Rat Kaiser Maximilians II., später Kaiser Rudolfs II., ein gelehrter Mann, der mit David Chyträus und anderen geistig bedeutenden Personen in Briefwechsel stand, Verfasser eines Buchs 'De gentibus et familiis Romanorum' (Paris 1559, Basel 1562, Venedig 1571), erwähnt in seiner nach 1571 verfaßten „Apologia oder Schutzred über des Hauses Oesterreich usw. Privilegio“, wie Schmeller zuerst nachwies, das „gotische Evangelibuch“ im Original als Besitz des Kaisers. Es kann das nicht nach dem 8. November 1600, wo er an der Pest starb, geschrieben sein (ungenau Maßmann, Zeitschr. f. deutsch. Altert. 1, S. 321: „nicht nach 1599“). Vgl. Maßmann a. a. O. S. 315 ff. § 22—27.

ein Schimpf, ein Ausdruck der Verachtung für eine wilde, rohe, formlose Zeit und ihren schönheitsfremden, kunstfeindlichen Geschmack.

Ich habe vor vielen Jahren in meiner Rechenschaft über die große Forschungsreise, die mich auch nach Schweden führte,[1]) dargelegt, daß der Übergang der geistigen Hegemonie von Frankreich auf Italien, das nun an Stelle von Paris, Orléans, Oxford, Avignon als *magistra mundi* einrückte, mit dieser Erhebung des aus dem Kultus der römischen Antike erneuerten italischen Lebensgefühls und Selbständigkeitsdrangs innerlich verknüpft ist. Das 'Studium' von Paris war in theologischer und dialektischer Scholastik verankert gewesen. Dagegen hatte schon Roger Bacon Sturm gelaufen. Nun wird es entthront durch den freieren, humaneren, nationalitalienischen Geist Dantes, Petrarcas, Boccaccios, Rienzos und ihrer Nachfolger, der italienischen Künstler und Humanisten. Aber sobald diese vom römischen Altertum befruchtete nationalitalienische Renaissance in Frankreich Boden gewinnt, wandelt sich dort ihr Verhältnis zur Antike. In Italien hatte es eine Menge geistreicher, enthusiastischer Kenner der antiken Autoren gegeben, nicht bloß der römischen, seit dem Ablauf des 14. Jahrhunderts auch der griechischen. Emsige Spürer, Entdecker, Sammler, Herausgeber alter Handschriften erstanden. Die großen Schriftsteller des Altertums kamen nach und nach durch die hingebende Bemühung der Humanisten immer vollständiger, von gröbsten Fehlern der Überlieferung gereinigt, von Erläuterungen begleitet ans Licht und wurden durch den Druck Gemeingut weiter Kreise. Aber diese Humanisten waren Poeten und Redner, ihr wissenschaftliches Interesse überwiegend ein formales. Höhere Bahnen wies erst Erasmus. Er bekämpfte zwar die Scholastik und besiegte sie. Er öffnete dem Humanismus in Paris und Löwen, in England die Katheder. Aber zugleich hat er, aus der Tradition der Pariser Scholastik und wie ich oben S. 263 hervorhob, aus dem selbständigen, fortwirkenden Geist der mittelalterlichen Oxforder Minoritenschule dem Humanismus neue Kräfte eingeflößt. Er tat den großen Schritt vom Humanismus zur Philologie. Er kam bis in die Vorhalle der methodischen Kritik und Exegese.

[1]) Bericht über Forschungen zum Ursprung der neuhochdeutschen Schriftsprache und des deutschen Humanismus, Abhandlungen der Berliner Akad. d. Wissenschaften 1903, S. 41 f., vgl. S. 13 ff. 21.



So wurde zuerst in Frankreich, wo die mittelalterlichen Jahrhunderte durch die Geister in strenger Zucht zu wissenschaftlichem Denken, wenn auch einseitig, geschult worden waren, die humanistische Beschäftigung mit dem römisch-griechischen Altertum zur philologischen. Frankreich ist das Geburtsland der sogenannten klassischen Philologie, die hier zuerst mit großem Zug und scharfem Erfassen die gesamte sprachliche und reale Welt des Altertums sich vergegenwärtigen will.

Auch hier abermals verflicht sich die aus der Renaissance kommende Bewegung mit der reformatorischen. Calvins Lehre, noch entschiedener biblizistisch als Luther, d. h. die Bibel zur alleinigen Quelle christlicher Wahrheit nicht bloß für den Glauben, sondern auch für den Kultus erhebend, ist es, die in Frankreich und ebenso in den durch alte Kulturgemeinschaft ihm verbundenen Niederlanden und England den wissenschaftlichen Aufschwung, die Stärkung der persönlichen Frömmigkeit, der Religion des Gewissens, und die Befreiung und Mehrung der allgemeinen Bildung anzieht und trägt. Die vollkommenere, treuere Aneignung des ursprünglichen Bibelworts ist auch hier eine treibende Kraft. Allerdings tritt sie, ebenso wie es innerhalb der Lutherischen Reformation geschah, in Spannung mit dem dogmatisch beengten Konfessionalismus.

Der gelehrte Buchdrucker und Philolog Robert Estienne (Stephanus), der Schöpfer des ganz aus den Quellen gesammelten Thesaurus linguae Latinae (1531/43), gab unter Benutzung mehrerer karolingischer Handschriften — darunter die Bibel Karls des Kahlen — einen verbesserten Text der lateinischen Vulgata heraus und fügte auch Varianten hinzu: zuerst (1523) das Neue Testament, dann die ganze Bibel, die (seit 1528) mehrmals gedruckt wurde. Auch vom griechischen Grundtext des Neuen Testaments veranstaltete er seit 1546 unter Beistand seines Sohnes, des berühmten Heinrich Stephanus, neue Editionen, die auf Grund des Erasmischen Textes nach der Complutensis (s. oben S. 263) und unter Berücksichtigung von 15 Handschriften einen weithin beachteten kritischen Fortschritt erzielten. Die vierte Bearbeitung (Genf 1551) verband er mit dem lateinischen Text und führte hier zum erstenmal, anscheinend nach dem Vorbild der hebräischen Ausgaben des Alten Testaments, eine einschneidende Neuerung durch von großem Erfolg, aber verhängnisvoller Wirkung: die Verseinteilung. Sie drang bald in

alle Bibeln: lateinische, griechische, landessprachliche. Als bloßes Mittel der Übersicht äußerlich am Rande des Textes verwendet, um die nebeneinander abgedruckten drei Textgestalten, das Original in der Mitte, auf den beiden Seiten die lateinische Übersetzung des Erasmus und die Vulgata typographisch bequem zu sondern, war sie unschädlich. Aber durch Aufnahme in den Zusammenhang des biblischen Wortlauts hat sie die heilige Schrift für lange Zeit und in den deutschen Bibeln bis auf den heutigen Tag aus einer geordneten Reihe poetischer, geschichtlicher, lehrhafter Bücher verwandelt in einen großen Stapel erbaulicher Sprüche und das historische Element der Bibel aufgelöst zu Gunsten des praktischen religiösen Bedürfnisses. Des Stephanus kritische Leistung wurde die Grundlage für die späteren zahlreichen Ausgaben des Grundtextes: für die Genfer Ausgabe von Theodor Beza (seit 1564) wie für die im Auftrag Karls V. von der theologischen Fakultät der Universität Löwen hergestellte Ausgabe, die zuerst 1547 erschien und später mehrfach von Löwener Theologen verbessert, zuletzt bei Christophe Plantin in Antwerpen wiederholt gedruckt wurde.

Dieser berühmte Buchdrucker, der „Prototypograph“ der katholischen Machthaber, der für Spanien und den Papst mit päpstlichem und königlich spanischem Privileg religiöse, liturgische Bücher, selbst den Index der kirchlich verbotenen Schriften veröffentlichte, war zugleich der ungenannte Drucker frei religiöser oder ketzerischer Bücher: seit 1550 gehörte er zur Sekte der Familisten, des von dem Westfalen Heinrich Niclaes gegründeten 'Hauses der Liebe' (*familia caritatis; hus der liefte; family of love;* 'Gemeinschaft der Heiligen des Hauses der Liebe'), einer Sekte, die der christlichen in der Bibel offenbarten Heilsgeschichte einen mystisch-pantheistischen Charakter gab, hauptsächlich in Emden und Köln, in Belgien und Holland sowie in England Anhänger besaß und auf den englischen Pietismus, z. B. Bunyans, noch von Schiller genutzten *The Pilgrims Progress,* auf die philadelphische Sozietät der Jane Lead gewirkt hat, aber Anerkennung auch noch fand bei deutschen Pietisten, dem in Schleswig und Zwolle als Prediger angestellten Friedrich Breckling († 1711)[1]) und dem Kirchen-

[1]) Er war von Johannes Arndt beeinflußt: vgl. über ihn Fr. Nielsen, Realenzykl.[3] Bd. 3, S. 367 ff.

geschichtsschreiber Gottfried Arnold, wie ihr Lob des Familisten Heinrich Jansen von Barreveldt (Hiel) zeigt. Plantin druckte die verschiedenen Schriften des Niclaes und auch, wohl in seinem Auftrage, die bekanntlich von Luther bewunderte und edierte 'Deutsche Theologie'.[1])

In dem Druck von 1583 lieferte die Bibelausgabe des Stephanus die Vorlage für die nach dem Beschluß des Tridentiner Konzils (8. April 1546) veranstaltete authentische Revision der kirchlichen Vulgata durch Sixtus V., „den nach allen Seiten eingreifendsten und tüchtigsten Papst des 16. Jahrhunderts" (die sogenannte Sixtina: Rom 1590), für die daran schließende endgültige Bearbeitung durch Clemens VIII. (Clementina: 1592) und für die Leidener Ausgabe des Buchhändlers Elzevier (seit 1624), wurde also der eigentliche Textus receptus. Aber bei ihrem Hervortreten erregte die ganze vielseitige Bibelarbeit des Stephanus — 1545 hatte er auch die aus Zwinglis Kreis 1543 hervorgegangene Züricher lateinische Bibelübersetzung neugedruckt — gegen ihn heftige Zensuren der Pariser Theologen. Ihnen entwich Stephanus nach Genf.[2])

Von Genf, dem Sitz Calvins, ging dann Robert Estiennes selbständige lateinische Bibelübersetzung (1556/57) aus, die für das Alte Testament die an die Vulgata sich anlehnende, von Leo X. unterstützte und Clemens VII. gewidmete Übertragung des italienischen Dominikaners Pagnin zugrunde legte, für das Neue Testament die lateinische Übersetzung des Humanisten und Theologen Theodor Beza benutzte. Möglichst der Vulgata folgend bei wörtlicher Treue gegen das Original ist dieses stark hebräisierende lateinische Neue Testament Theodor Bezas in mehrfachen Revisionen nächst der lateinischen Übersetzung des Erasmus, die noch im Jahre 1570 Matthias Flacius überarbeitete, die verbreitetste Textform geworden, über 100mal gedruckt. Beza war selbst ein Bibelforscher und (allerdings zaghafter) Bibelkritiker, der auf alte Handschriften fahndete. Er besaß die beiden berühmten bilinguen Handschriften der Evangelien mit Apostelgeschichte und der Paulusbriefe, von denen er 1581

---

[1]) Loofs, Realenzykl. Bd. 5 (1898), S. 750—55.

[2]) Eberh. Nestle, Realenzykl. f. prot. Theol.³ Bd. 2, S. 755; Bd. 3 (1897), S. 45. 46 ff., 53, Z. 12—14; derselbe, Einführung in das griech. Neue Testament², Göttingen 1899, S. 11 f. 100 f.



die eine (Codex Bezae) der Universität Cambridge schenkte, nach moderner Ansicht die Hauptquelle des 'westlichen Textes'. Er verglich auch zur Textherstellung syrische und arabische Übersetzungen. Er hat eine Edition des Neuen Testaments veranstaltet, die von 1565—1611 in vier Folio- und sechs Oktavausgaben erschien.[1])

Theodor Beza (de Bèze) war der Studiengenosse, Freund und Nachfolger Calvins, ein Schüler des schwäbischen Humanisten Wolmar in Orléans und Bourges, in seinen Anfängen Lateinpoet und Satiriker und sein satirisches Talent auch später oft bekundend, in Lausanne und Genf Mitbegründer und Führer des französischen Protestantismus, Vollender der französischen metrischen Psalmenübersetzung Marots, die dem Kirchengesang der reformierten Gemeinden Frankreichs zugrunde liegt und zweimal in Heidelberg durch Lobwasser (1572) sowie durch Paul Melissus deutsch nachgedichtet außerordentliche Verbreitung bei uns fand, auch die geistliche deutsche Lyrik stark beeinflußt hat. In diesem Beza hat der humanistische Biblizismus nichts Versöhnliches. Er bekommt das starre strenge Gesicht und die harte kriegerische Seele des kommenden Puritanertums. Man schaudert davor, wenn man seine Verteidigung des grausigen Ketzergerichts liest, das Calvin durch die Verbrennung des spanischen Arztes und Theologen Michel Servet vollzogen hatte. Auch Servets Überzeugungen waren im Bibelstudium gewonnen. Er hatte von der lateinischen Bibelübersetzung des Dominikaners Pagnin eine durchgreifende Bearbeitung herausgegeben (Lyon 1532): sein von der französischen Inquisition und von Calvin gleichermaßen verdammtes Buch *Christianismi Restitutio* wollte die ganze apostolische Kirche zurückrufen an ihre Schwelle, indem es die Erkenntnis Gottes, des Glaubens an Christus, unserer Rechtfertigung, der Wiedergeburt, der Taufe und des Abendmahls in ihrer Ursprünglichkeit wiederherstellte allein auf Grund der Bibel und unter Verwerfung auch der ältesten christlichen Konzilien, um so endlich die Kirche aus der babylonischen Gefangenschaft zu erlösen und den Antichrist mit seinen Anhängern zu vernichten. Ihm schien die Tat der Reformatoren

---

[1]) Heppe-Choisy, Realenzykl.[3] Bd. 2, S. 586, Z. 16—26; E. Nestle, Realenzyklopädie[3] Bd. 3, S. 51, Z. 16—32. 42—57; 57, Z. 41 f. 45; S. 58, Z. 8; Ders., Einführung[2] S. 12 f. 55 f. 184 ff.

nur ein schwacher Anfang auf dem Wege zum biblischen Christentum und ihre Trinitätslehre „statt des Einen Gottes einen dreiköpfigen Cerberus“ einzuführen.[1])

Freilich machte sich in dem vorgeblichen Biblizismus Servets auch ein starkes Stück willkürlicher pantheistischer Phantastik breit. Aber im Namen der wirklichen Gerechtigkeit urteilte über den Fanatismus, der jenen Scheiterhaufen entzündet und mit religiösen Gründen zu rechtfertigen versucht hatte, Bezas Zeitgenosse und protestantischer Landsmann, der wahrhaft humane Baseler Humanist Sebastian Castellio (Chatillon) aus Savoyen, als er fragte: „Müßte Christus nicht ein Moloch sein, wenn er verlangte, daß Menschen ihm geopfert und lebendig verbrannt werden müßten?“ Auch Castellios religiöse Weltanschauung wurzelte in der Bibel. Aber er stand ihr mit menschlicher Freiheit und Unbefangenheit gegenüber. Als Vorläufer Herders erkannte er gleich Theodor von Mopsueste den rein erotischen Charakter des Hohenliedes; seine selbständige neue lateinische Übersetzung der ganzen Bibel (1551) versuchte die heilige Schrift in ein modernes Gewand humanistischer Latinität zu kleiden und verwarf in ihrer Vorrede an König Eduard VI. von England alle Religionsverfolgung als glaubenswidrig, weil eben der Glaube nur in der Gewissensfreiheit gedeihe: „Die Wahrheiten der Religion sind ihrer Natur nach geheimnisvoll, und sie bilden noch nach mehr als 1000 Jahren den Gegenstand eines unendlichen Streites, in welchem das Blut nicht aufhören wird zu fließen, wo nicht die Liebe die Geister erleuchtet und das letzte Wort behält.“

Calvin und Beza, die Servet gegenüber als Ketzerverbrenner und Helfer der katholischen Inquisition auftraten, haben aber kein Bedenken gehegt, sich den französischen Waldensern zu nähern. Ein Landsmann und Neffe Calvins, Peter Robert Olivetanus aus der Picardie knüpfte in Neuenburg mit den zur Erkundigung über die neue Reformation nach der Schweiz und Deutschland ziehenden waldensischen Gesandten Beziehungen an, unternahm in deren Auftrag eine Übersetzung der ganzen Bibel ins Französische, und diese wurde 1535 in Serrières bei Neuchâtel auf Kosten der Waldenser mit zwei Vorreden Calvins

---

[1]) Riggenbach-Lachenmann, Realenzykl.[3] Bd. 18 (1906), S. 229—236; Eberh. Nestle, ebd. Bd. 2, S. 51, Z. 33—41.



gedruckt.[1]) Aus dieser mit Unterstützung anerkannter Ketzer zu stande gekommenen, ja ursprünglich für sie bestimmten französischen Bibel gingen dann unter unmittelbarer oder mittelbarer Beihilfe Calvins und auch Bezas in Genf und Lyon verbesserte Ausgaben hervor, bis 1588 von der Genfer Geistlichkeit unter Beteiligung Bezas eine gründliche Revision erfolgte, welche die Grundlage für die Bibel der französischen Protestanten geworden ist und auch außerhalb Frankreichs in Holland, in der französischen Schweiz und in Basel viele Abdrucke erlebte.

Es gehört zu den unbestreitbaren Verdiensten Calvins und Bezas wie der von ihnen abhängigen oder beeinflußten schweizerisch-oberdeutschen und westdeutschen Reformation, daß sie jetzt und später den von der katholischen Kirche und den Regierungen in Frankreich wie in Italien bedrohten, verfolgten und wiederholt (besonders 1560, 1603, 1655, 1663, 1686) durch grauenhafte Metzeleien, Vertreibungen, Greuel aller Art unterdrückten Waldensergemeinden zu Hilfe kamen. Damit verband sich für Beza der große und heilsame Gedanke nicht bloß einer Einigung mit dem Waldensischen Bekenntnis, wofür er in der Pfalz und Württemberg mit Erfolg eintrat, sondern auch einer allgemeinen Verbindung aller reformatorisch gesinnten Christen: der Anhänger der Augsburger Konfession, der südwestdeutschen und schweizerischen Protestanten und der Hugenotten Frankreichs. Den protestantischen Brüdern in Frankreich, den schwer bedrängten Hugenotten, sollte nach Bezas Wollen eine vereinte Intervention der evangelischen deutschen Reichsfürsten Rettung bringen. Als diese Pläne und wiederholte Unions-Verhandlungen an der Sondersucht der evangelischen Gruppen und der Lauheit der evangelischen Fürsten scheiterten und in Frankreich der Bürgerkrieg zwischen Katholiken und Evangelischen ausbrach, waltete Beza, der anerkannte Leiter der Evangelischen Frankreichs, im Kriegsheer der französischen Protestanten als Feldprediger.[2])

Die Einigung zwischen den Waldensern Frankreichs und den oberdeutsch-schweizerischen Evangelischen gelang, indem jene bis auf das Verbot des Kriegsdienstes alle Besonderheiten

[1]) Eberh. Nestle, Realenzykl. Bd. 3, S. 131 f.; Bonet-Manry, ebd. Bd. 14 (1904), S. 363 f.; H. Böhmer, ebd. Bd. 20, S. 835, Z. 45 ff.; 836, Z. 5—10.

[2]) Heppe-Choisy, Realenzykl.[3] Bd. 2, S. 679 ff.; H. Böhmer, Realenzykl.[3] Bd. 20, S. 836. 837 f.

ihrer Lehre aufgaben.[1]) Nur in Piemont hielt sich ein kleiner Rest als selbständige Gruppe mit dem alten Namen, wenn auch ihr Glaube durch hussitische Einflüsse der böhmischen Brüder und die Lehre der Reformierten umgestaltet war. Gegen diese letzten Träger des alten verhaßten Ketzernamens hat die von den savoyischen Herzogen auf sie gehetzte Soldateska noch mehrmals mit blindem Fanatismus gewütet und ihnen das Schicksal der Waldenser Calabriens und Apuliens zu bereiten gesucht, die 1560 von spanischen Truppen teils in fürchterlichem Blutbad ausgerottet oder zu Kerker und Galeere verurteilt, teils aus ihrer Heimat vertrieben waren. Jetzt aber wurde, was im 16. Jahrhundert von den weitblickenden Reformatoren schon so oft ersehnt war, auf einen Augenblick Wahrheit: England an der Spitze der holländischen Generalstaaten und der evangelischen Kantone der Schweiz griff als Vormacht des Protestantismus ein zum Schutz der bibelgläubigen Gewissensfreiheit und errang den Gepeinigten Frieden und Duldung. Freilich wurde der Vertrag bald wieder gebrochen, und es folgten in abenteuerlichem, fast märchenhaftem Wechsel neue blutige Angriffe, Hinrichtungen, Güterkonfiskationen, Vertreibungen und Auswanderungen nach der Schweiz und Süddeutschland, Brandenburg, dann bewaffnete Wiedereroberung der Wohnsitze in Piemont und Rückkehr der Ausgewanderten, nicht lange danach (1698) ein neuer Verbannungserlaß, der eine neue Auswanderung nach Hessen, Baden, besonders nach Württemberg erzwang. Fortgesetzt nahmen die genannten protestantischen Mächte an diesen Kämpfen, Siegen, Niederlagen und Leiden der vom Hause Savoyen auch später immer aufs neue verfolgten und unterdrückten Waldenser in Piemont lebhaften Anteil: durch ertragreiche Geldsammlungen, durch nachdrückliche Fürsprache, durch Besoldung der waldensischen Prediger und Lehrer, durch Beschaffung von Obdach für die Vertriebenen oder Fliehenden. Das protestantische Gemeingefühl, das der Reformation einen glorreichen Sieg hätte verschaffen können, aber durch ein tragisches Schicksal ihr in den entscheidenden Stunden ihrer Geschichte versagt blieb, bewährte sich in der tatkräftigen Fürsorge für diese kleine Schar piemontesischer Talbewohner und hat ihnen, die seit 1848 endlich volle Bürgerrechte und

---

[1]) H. Böhmer, ebd. Bd. 20, S. 824 f.

Sicherheit erlangten, ihr Fortbestehn ermöglicht. Die Waldenserkirche in Italien ist jetzt im wesentlichen eine italienische geworden und arbeitet für den evangelischen Glauben in ganz Italien, selbst unter den italienischen Auswanderern in Amerika.[1])

Wirksam wurde das protestantische Gemeingefühl zugunsten der Waldenser nur deshalb, weil die Bekenner des evangelischen Glaubens in ihnen die Reste der apostolischen Urkirche, die treuen Bewahrer des altchristlichen Standes der Kirche, in ihren Schriften die echten Quellen der primitiven christlichen Religion sahen und mit Ehrfurcht verehrten. Diese Auffassung beruht, wie neuere kritische Forschung gelehrt hat, auf einer Legende. Wenn nicht der Schöpfer, so doch der erste maßgebende Verbreiter dieser Legende war Theodor Beza,[2]) der in seiner 'Histoire ecclésiastique des églises reformées au royaume de France' (1580, 1, S. 39) behauptete, unter den Waldensern habe sich seit dem Jahre 120 die reine apostolische Lehre immer vom Vater auf den Sohn fortgepflanzt. Das nimmt uns Wunder, da er doch ein gründlich gebildeter Humanist war und in seiner Behandlung des Bibeltextes immerhin Ansätze zu einer methodischen Kritik gemacht hat. Aber gerade diese Legende, daß eine ununterbrochene Tradition apostolischen und altchristlichen Glaubens in den Lehren und Schriften der Waldenser fortlebe, entsprach der antiquarischen Phantastik des Humanismus, dem ehrgeizigen Verlangen des Humanismus nach dem Adel des Altertums und der menschlichen Ursprünglichkeit.

Diese waldensische Legende hat eine Reihe von Fälschungen vorgeblich alter Texte und von Entstellungen oder wahrheitswidrigen Hinaufdatierungen und Beurteilungen echter Schriften und Handschriften hervorgerufen, wodurch die geschichtliche Erkenntnis lange Zeit irregeführt worden ist. Nach Aufdeckung dieser Täuschung ist nicht nur der Nimbus der hohen Altertümlichkeit dem Waldensertum genommen. Die historische und kirchenhistorische Forschung hat nun überhaupt dieser ganzen tendenziösen waldensischen Überlieferung über Ursprung und Entwicklung der Sekte geringschätzig den Rücken gekehrt. Das ist sehr begreiflich, aber es scheint mir bedauerlich zu sein.

---

[1]) H. Böhmer, Realenzykl.[3] Bd. 20, S. 837 ff.

[2]) H. Böhmer a. a. O. S. 799, Z. 61 ff.; S. 801, Z. 31.

Gerade diese Erfindungen und Entstellungen sind ergiebige und daher wertvolle Zeugnisse für die Seelenstimmung und die Willensakte, die der religiösen Bewegung im Dienst der kirchlichen Reformation zugrunde liegen. Die gesamte pseudoapostolische oder fingiert altertümliche waldensische Literatur nebst der parallelen waldensischen Geschichtsdarstellung verdient deshalb gerade so genaue Beachtung und sorgsame Verwertung wie alle ähnlichen Fälschungen und Färbungen der geschichtlichen Wahrheit und geschichtlicher Urkunden, die aus der oben (S. 272 f.) gewürdigten antiquarischen Phantastik des von patriotischem Vergangenheitsstolz geschwellten Humanismus entsprungen sind. Auch des Abtes von Sponheim Johannes Trithemius berüchtigter Hunibald und sonstige Fiktionen wie alle verwandten Erdichtungen, deren Zahl fast unendlich ist und sich vom 15. bis ins 18. Jahrhundert erstreckt, fordern und lohnen als mittelalterliches, in der Zeit der Renaissance und des Klassizismus aber mächtig sich mehrendes und pompös aufgeputztes Erbgut sorgfältige Untersuchung und geistesgeschichtliche Deutung.

6.

Nachdem in den Niederlanden seit dem Ende des 14. Jahrhunderts ein neugeartetes und starkes Verlangen nach einer volkssprachlichen Bibel für die Laien im Geleit und Gefolge verwandter Regungen der benachbarten englischen Wiclefie und der gleichzeitigen und früheren volkssprachlichen Erbauungs- und Bibelliteratur Böhmens die Strahlen seiner reformatorischen Wirkung in den religiösen, pädagogischen, literarischen Bereich entsendet hat, im 15. und 16. Jahrhundert die Renaissance von Italien aus die europäische Bildungswelt eroberte und sich die Losung der Wiedergeburt aus dem Altertum einte mit dem Ruf der Rückkehr zur biblischen Quelle des Christentums, wird in Köln von reformatorisch gesinnten Theologen, während die Tat Luthers und Zwinglis und ihrer Genossen die religiösen Gedanken der Welt in allen Tiefen aufregt, der Codex argenteus der gotischen Bibel, die älteste Urkunde einer altgermanischen Sprache entdeckt, erweckt durch erste briefliche Mitteilungen von Schrift und Textproben bei den geistigen Führern der humanistisch-reformatorischen Bewegung lebhafteste Teilnahme und wird an der Wende des 16. Jahrhunderts durch die Bücher

der genannten drei Niederländer, des Goropius Becanus, des Bonaventura Vulcanius und des Janus Gruterus in Antwerpen, Leiden, Heidelberg der Öffentlichkeit bekannt, wenn auch nur aus geringen Bruchstücken des Wortlauts und einigen Nachzeichnungen der Schrift. An den beiden letzten Büchern wirkte der große Joseph Scaliger mit, der für das gotische Alphabet lebhaft sich interessierte, aber auch die gotische Bibelübersetzung — irrigerweise — den noch lebenden Krimgoten beilegte und sich mit offenbarer Freude ausmalte, daß sie noch heute die gotische Bibel in derselben Sprache der Goten, die der verbannte Ovid hörte, und in der von Wulfila erfundenen Schrift läsen (Maßmann, Zeitschr. f. d. Alt. Bd. 1, S. 355, Nr. 18). Auch hier wieder sieht man humanistische Neigungen und evangelischen Biblizismus sich verbinden.

Rudolf von Raumer in seiner Geschichte der germanischen Philologie und kurz vor ihm schon Theodor Benfey in seiner Geschichte der Sprachwissenschaft haben trefflich, obgleich, wie es in der Natur der Sache lag, nur im Grundriß, die Geschichte und die Einflüsse dieser Teilpublikationen auf die Anfänge der germanischen Philologie in den Niederlanden, in England, Skandinavien und Island vor Augen gestellt. Auch wer weiß, daß ihr Ergebnis erst ein vorläufiges sein konnte, muß sich an sichtbarer Stelle nachdrücklich und warm als ihr dankbarer Nutznießer bekennen und alle jüngeren Fachgenossen mahnen, sich selbst in diese beiden Kernbücher unserer Wissenschaft zu versenken.

Nach der Mitte des 16. Jahrhunderts ergießt sich in mehreren Wellen eine starke calvinistische Kulturströmung aus Frankreich teils direkt teils über die Niederlande nach Deutschland, besonders dem westlichen, und nach England. Wie daraus bei uns die Anfänge einer Renaissanceliteratur in deutscher Sprache Nahrung schöpfen, wie der geistigen Kultur des ganzen nördlichen Europas dieser fortgebildete französisch-niederländisch-englische Calvinismus seinen Stempel aufdrückt, wie Englands Religiosität, Sittlichkeit und Wirtschaftsführung dessen Züge trägt, das haben deutsche Literarhistoriker schon länger, wenn auch erst unvollkommen, neuerdings aber hervorragende kultur- und sozialwissenschaftliche Forscher dargelegt, unter denen die Namen zweier allzufrüh Abberufener, Max Weber und Ernst Tröltsch, mit Dank und Trauer zu nennen

sind. Vollen Gewinn aus diesen Erkenntnissen wird man aber erst ziehen, wenn die einzelnen Disziplinen der geschichtlichen Forschung noch viel enger als bisher sich verbinden und durch gemeinschaftliche Arbeit das ungeheuer komplizierte Geistesleben des 17. Jahrhunderts unserer Anschauung und unserem Verständnis nahebringen.

Die bedeutenden französischen Philologen calvinischen Glaubens Joseph Scaliger, Isaac Casaubonus, Claudius Salmasius zogen seit dem Ablauf des 16. Jahrhunderts von Frankreich, wo ihnen religiöse Verfolgung drohte, nach den befreiten nördlichen Niederlanden, den holländischen Generalstaaten, die sich zur reformierten Lehre bekannten. Hier ersteht der fortschreitenden Wissenschaft und der evangelischen Bibelfrömmigkeit in der neu gegründeten Universität Leiden eine Pflanzstätte, die den Ruhm der älteren, katholischen Schwester Löwen im katholisch und spanisch gebliebenen südlichen Teil der Niederlande verdunkelt. Die Sterne von Leiden, die Philologen Scaliger, Justus Lipsius, Gerhard Vossius, den großen Staatsphilosophen Hugo Grotius leitete ihre Bahn auch zu den sprachlichen, ethnographischen, antiquarischen Problemen des Gotischen und Altgermanischen.

Auch in England trieb das reformatorische Interesse für die volkssprachliche Bibelübersetzung dazu — entsprechend den verwandten Bemühungen des Matthias Flacius und in Ansätzen schon vor ihm —, Übertragungen der heiligen Schrift in die altenglische Sprache zu sammeln, herauszugeben und darin oder in anderen geistlichen altenglischen Schriften Zeugnisse zu suchen gegen die katholische Abendmahlslehre und für die Priesterehe. Führer und Organisator dieser Bestrebungen war der erste protestantische Erzbischof von Canterbury, Matthew Parker.[1]) In den nordischen Ländern aber keimten bodenständiger und von alter isländischer gelehrter Tradition, von der Wiederbelebung des altisländischen Schrifttums befruchtet, Untersuchungen zur heimischen Sprach- und Geschichtskunde, unter denen des Ericus Olai *Chronica Gothorum* (um 1470) und die *Historia de omnibus Gothorum Sveonumque regibus* des Johannes Magni (1554) wie seines Bruders Olaus Magni *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555) die schwedische Geschichts-

[1]) Parker stand auch in Briefwechsel mit Flacius, und seine Agenten gingen bis nach den Niederlanden und nach Deutschland: Buddensieg, Realenzyklopädie³ Bd. 14 (1904), S. 695.



forschung stark beeinflußten. Das alte genealogische Märchengewebe der Gleichungen Skythen = Geten = Goten, Daci = Dani; und Götar = Goti, das einst Cassiodor benutzt hatte, um aus echten gotischen Sagen für römische Leser ein Beweismaterial herzurichten zur Erklärung des prähistorischen Adels und Alters der Amaler und ihrer Abstammung aus dem Trojalande Asien und das dann rückwärts griff bis zur Sündflut, Magog und Japhet und der Arche Noah (s. oben S. 272), ist in skandinavischer und isländischer Überlieferung verflochten mit alter nationaler Göttersage: abweichend von der deutschen Entwicklung, in der die gelehrte und die nationalepische Sphäre sich schärfer trennen. Diese gelehrte nordische Urgeschichte taucht auf schon bei Saxo Grammaticus, Ari und in Snorris Ynglingasaga wie in der Gylfaginning-Einleitung der Snorra Edda über die Einwanderung der Asen aus Asien.[1]) Einen gewissen wissenschaftlichen Höhepunkt und Abschluß dieser Arbeiten vor dem epochemachenden Auftreten des Franziskus Junius bezeichneten die Leistungen des Dänen Olaus Wormius: seine *Literatura Danica antiquissima vulgo Gothica dicta* mit der *Dissertatio de prisca Danorum poesi* (Kopenhagen 1636), seine *Monumentorum Danicorum libri VI* (Kopenhagen 1643) und sein *Lexicon Runicum et appendix ad Monumenta Danica* (Kopenhagen 1650). Im Jahr 1643 fand der gelehrte Bischof von Skálholt, Brynjolfur Sveinsson den Codex regius der Eddalieder und gab dadurch dem Studium der altnordischen Dichtung den entscheidenden Anstoß.

So bereiteten sich, während Deutschland der dreißigjährige Religionskrieg zerfleischte, in den protestantischen Ländern des Nordens, die abseits vom Kriegsschauplatz lagen und geistiger Arbeit geöffneter blieben, in den Niederlanden, England, Skandinavien und Dänemark, langsam Erkenntnisse vor, die der Überwindung des Humanismus und der Überwindung seiner französischen Frucht, des Klassizismus, späterhin die entscheidenden Waffen bieten sollten: die Anfänge geschichtlicher Wissenschaft, die ersten Versuche einer nationalen Selbsterkenntnis durch Erforschung der germanischen Sprachentwick-

[1]) Vgl. hierzu Mogk, Norweg.-isländ. Lit. § 13. 14. 265. 342, Pauls Grundriß² II, S. 567 f. 570 f. 813 f. 906 ff.; R. Schück, Schwed.-dän. Lit. § 2, ebd. S. 929; Andr. Heusler, Die gelehrte Urgeschichte im altisländ. Schrifttum, Abhandlungen der Berliner Akad. d. Wissensch. 1908, Phil.-hist. Kl. Abh. III.

lung. Eine Saat wird gelegt, die bei ihrem Aufgehn im 18. Jahrhundert das Schimpfwort Gotisch, das der italienischen Renaissance ihr nationales Autonomieverlangen eingegeben hatte und das sie der nordischen Kultur immer wieder entgegenschleuderte, das der französische Klassizismus und Rationalismus sich aneignete und auf seine Weise zurechtlegte, in sein Gegenteil verkehren und zur Losung erheben sollte für die Mündigmachung des germanischen Geistes, seiner Kunst und Dichtung, seiner Kultur, und zum Wegweiser für die Entdeckung des Begriffs der nationalen Individualitäten und ihres Rechts.

Mitten in diese weltgeschichtliche Wendung fiel ein Ereignis von geradezu dramatischer Kraft. Es geschah im Jahr 1648, als die Schicksalsstunde schlug, die dem unseligen Volk der Selbstzerfleischer endlich das Ende dreißigjähriger Zerrüttung verhieß. Unmittelbar vor dem Abschluß des Westfälischen Friedens, über den bereits im fünften Jahr verhandelt wurde, erobern die Schweden in einem neuen letzten Vorstoß gegen die Kaiserlichen die Kleinseite von Prag, und bei der Plünderung erbeuten sie unter vielen anderen Handschriften, Büchern und Kostbarkeiten auch den auf dem Hradschin verwahrten Codex argenteus der gotischen Bibel. Diese ganze gelehrte und künstlerische Beute fällt an die schwedische Königin Christine, die Tochter Gustav Adolfs, die von den hervorragendsten Forschern aller europäischen Länder damals hoch gefeierte Gönnerin der Wissenschaften.

Diese Einnahme des Prager Stadtteils, ein letzter großer Sieg der protestantischen Kämpfer, brachte die Entscheidung und nach dreißigjährigem Streiten den Frieden. Uns erscheint dieser Friede heute nur als die Urkunde über die Selbstvernichtung des deutschen Reichs. Aber er sicherte doch Deutschland und der ganzen protestantischen und katholischen Welt durch die grundsätzliche Regelung der konfessionellen Fragen die Religionsfreiheit. Und mochte den Evangelischen, was sie wünschten, auch nur zum Teil erfüllt sein, das Königreich Schweden erschien ihnen doch als Sieger. Der Held von Lützen aber, der sein Leben für die Sache des biblischen Christentums geopfert hatte, er stand vor ihrer Seele mit der Strahlenkrone des längst ersehnten königlichen Schützers, Retters, Vollenders der Reformation, als 'der deutsche Held' der religiösen Erneuerung, von dem so lange geweissagt und

gedichtet war.[1]) Wenn nun die gotische Bibelhandschrift, das älteste Denkmal germanischer Sprache und Schrift, die ehrwürdige Urkunde der altchristlichen germanischen Kirche, das redende Zeugnis des ursprünglichen evangelischen Glaubens in die Hände der Befreier des Protestantismus gelangte und von der Tochter des verehrten Gustav Adolf, dessen Lehrer Johannes Bureus einer der Begründer der skandinavischen Runen- und Altertumskunde gewesen war, in die schwedische Residenz entführt wurde, mußte das nicht allen Protestanten, zumal auch den nicht deutschen, als ein gerechtes Urteil Gottes erscheinen?

Bekanntlich waren dem Codex argenteus noch sonderbare Schicksale beschieden, ehe er seinen heutigen sichern Ort erreichte. Die geistreiche und wissenschaftlich hochgebildete Königin hatte an ihrem Hofe und an der Universität Upsala bedeutendste ausländische Gelehrte versammelt:[2]) unter anderen aus den Niederlanden die Philologen Isaac Vossius, den Sohn des Gerhard Vossius, der selbst mit ihr in Briefwechsel gestanden, Nicolaus Heinsius, den Sohn des Daniel Heinsius, und den Begründer des Völkerrechts Hugo Grotius; die Franzosen Descartes, Salmasius und den Theologen Pierre Daniel Huet,[3]) der in der Stockholmer Bibliothek die Kommentare des Origenes entdeckte, die ihn zur Edition des Origenes veranlaßten, ferner

---

[1]) Goethe am 1. Oktober 1812 zu dem Geschichtschreiber Heinrich Luden (Goethes Gespräche hrsg. von W. v. Biedermann², Bd. 2, S. 155): „Sie haben recht: Gustav Adolf verdankte den Heiligenschein seinem Tod in dieser Schlacht. Hätte er länger gelebt, so möchte allerdings das Urteil, ich will nicht sagen der Geschichte, sondern der Geschichtschreiber anders geworden sein: denn er würde sich wahrscheinlich in so wirre Dinge verstrickt haben, daß es ihm weder möglich gewesen wäre, seinem Wesen getreu zu bleiben, noch den Schein zu retten." Dazu halte man aber auch das wichtige politische Wort Goethes aus dem Sommer 1824 zu dem Leipziger Philologen G. H. A. Wagner, das Hans Gerhard Gräf, Goethe, Skizzen zu des Dichters Leben und Wirken, Leipzig Haessel, 1924, S. 87 Anm. 1 mit Recht jener Äußerung zu Luden als Ergänzung gesellt: „Die nördlichen protestantischen Staaten müßten zum Heile der Welt eng verbunden bleiben gegen nordöstliche Barbaren; hauptsächlich gehörten Preußen und England in diesen Bund." Bleibt hier Schweden ungenannt, so ist es doch sicher mit einbegriffen.

[2]) W. H. Grauert, Christina, Königin von Schweden und ihr Hof, Bonn 1837, Bd. 1, S. 255—272. 372—415. Unzugänglich ist mir das in den Berliner Bibliotheken fehlende Buch von Taylor, Christina of Sweden, London Hutchinson 1910.

[3]) Pressel-Pfender, Realenzykl.³ Bd. 8 (1900), S. 427 ff.



seinen Lehrer, den Orientalisten Samuel Bochart; von Deutschen den auf dem Gebiet der antiken Geschichtskunde ausgezeichneten, durch seine Ergänzungen des Livius und Curtius bekannten Johann Friedrich Freinsheim,[1]) den Herausgeber antiker Musikschriftsteller Marcus Meibom,[2]) den durch seine Ausgaben antiker Autoren und antiquarische Untersuchungen, namentlich durch seine Arbeiten zur Geschichte, Literaturgeschichte, Altertumskunde Schwedens hochverdienten Straßburger Johann Gerhard Scheffer[3]) und dessen Lehrer, den Philologen Johann Heinrich Boekler,[4]) zeitweilig auch den wissensgewaltigen Hermann Conring, das *miraculum saeculi.* Eine bunte Schar, die in wahrhaft universaler Fülle die damalige Wissenschaft verkörperte. Freinsheim, Scheffer, Boekler kamen von Straßburg, aus der Schule Berneggers und vertraten den Geist des großen Justus Lipsius. Sie standen auf dem Boden der Reformation wie die meisten der dort vereinten Gelehrten. Aber auch der katholische Huet hatte eine duldsame Richtung, unterhielt mit Gelehrten aller Konfessionen Beziehungen und war ein Biblizist, den es von der kirchlichen Tradition zur Quelle zog und der bekannte, daß die heilige Schrift und ihre immer wiederholte Lesung im Grundtext ihm das tägliche Brot bedeute. Seine *Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum* für den französischen Dauphin (1679) sucht zu erweisen, daß alle heidnischen Religionen aus den mosaischen Schriften geflossen, alle Namen der Religionsstifter und ältesten heidnischen Gottheiten nur Abwandlungen des Namens Moses seien oder als dessen Beinamen erklärt werden müßten. Kein Geringerer als Samuel Pufendorf, einer der ersten und edelsten Geister seiner Zeit, gründete darauf die Hoffnung einer Wiedervereinigung der getrennten christlichen Konfessionen. Und noch in dem Grundgedanken von Herders „Ältester Urkunde des

---

[1]) W. H. Grauert, Christina, Königin von Schweden und ihr Hof, Bonn 1837—1842, Bd. 1, S. 254f. 262f. 377f.; Halm, ADB. Bd. 7 (1878), S. 348f.; Bursian, Gesch. d. klass. Philologie in Deutschland S. 325. 326ff. Seine Liviusergänzung hatte er auf Anregung der Königin unternommen und ihr gewidmet (Stockholm 1649).

[2]) Hugo Riemann, Musiklexikon[9], Berlin 1919, S. 739.

[3]) Bursian, Gesch. d. klass. Philologie S. 332ff.; R. Hoche, ADB. Bd. 30 (1896), S. 680f.

[4]) Grauert a. a. O. Bd. 1, S. 378f., Bd, 2, S. 73f.; Wilh. Roscher, Gesch. d. Nationalökonomie, München 1874, S. 262f.

Menschengeschlechts“ klingt die Moses-Hypothese Huets nach. Jedesfalls lebte in dem Gelehrtenkreise, den Christine in ihre Nähe berief, wie in ihr selbst nichts von dogmatischem Konfessionalismus. Hatte sie doch die Errichtung einer evangelischen theologischen Akademie für ihre deutschen Provinzen geplant, die eine Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse bewirken sollte, und für sie als Mitglied den Dorpater Professor Johann Gezelius ernannt.[1]) Wohl aber hat sie trotz ihrer kosmopolitischen Neigungen auch die nationalschwedische Sprach- und Altertumskunde begünstigt.[2])

Nach Christinens Abdankung (1654), der dann ihr Übertritt zum Katholizismus folgte, geriet der Codex argenteus in den Besitz des Isaac Vossius, der ihn nach den Niederlanden mitnahm. Und hier bot sich so die Möglichkeit und bequemste Gelegenheit für seinen Oheim Franziskus Junius, dessen Schwester seine Mutter war, den weitaus bedeutendsten und gelehrtesten aller damals lebenden Erforscher der germanischen Sprachen, die Handschrift abzuschreiben und durchzuarbeiten.

Dieser Jacob Grimm des 17. Jahrhunderts verkörpert in seinem genialen Forscherdrang und Arbeitswillen alle Kräfte des sprachkundlichen und geschichtswissenschaftlichen Patriotismus der Zeit am glänzendsten, aufs höchste gesteigert und zu voller Macht gesammelt. Es ist, als ob in seinem der Zeit vorauseilenden Schaffen der Saft aufstiege des durch den Frieden verjüngten protestantischen Geistes, um künftige reiche Blüte und köstliche Früchte zu bereiten.

Junius ist in Heidelberg geboren als Sohn eines an der dortigen Universität wirkenden französischen reformierten Theologen von hervorragender Bedeutung und einer Antwerperin, aber in Leiden erzogen von seinem Schwager, dem universalen Philologen Gerhard Vossius, der als einer der ersten seines Fachs den humanistischen Barbarenbegriff überwand und in seinen grundlegenden, noch heute wertvollen latinistischen Arbeiten oftmals zur Schärfung des Stilgefühls und zur Klärung etymologischer Fragen die altdeutsche Sprache (Otfried, Tatian, den sogenannten Kero, Williram), althochdeutsche und angel-

[1]) Grauert a. a. O. Bd. 1, S. 397; Cederberg, Realenzyklopädie³ Bd. 6 (1899), S. 655.

[2]) So zahlte sie der Witwe des Hugo Grotius 3000 Thaler für dessen hinterlassene Geschichte der Goten (d. h. Schweden): Grauert a. a. O. 1, S. 271.

sächsische Glossen, die veröffentlichten gotischen Textstücke heranzog. Franz Junius ist ausgegangen von theologischen und altphilologischen Studien, war zuerst Pfarrer, schied aber aus dem geistlichen Amt, weil er als Remonstrant, als Gesinnungsverwandter des Arminius und Hugo Grotius das Recht der freien Bibelforschung ohne Behinderung durch die dogmatischen Lehrsätze des Katechismus verfocht und der strengen Praedestinationslehre Calvins gegenüber dem Glauben und freien Willen des Menschen mehr Raum gewährte. Junius schrieb nach seinem Verzicht auf alle geistliche Tätigkeit ein vielbeachtetes Buch über die antike Malerei. Sein Leben war dann geteilt zwischen England und den Niederlanden. Seine germanistischen Studien gravitierten in seinem Buch über die Sprache von Willirams Paraphrase des Hohenliedes und seiner Ausgabe der altenglischen Genesisdichtung, deren Handschrift ihm der Erzbischof von Armagh Jacob Ussher,[1]) der Primas von Irland, mitgeteilt hatte.

Die Beziehungen zu diesem Iren, dem hervorragenden Führer der reformatorischen und kirchenpolitischen Bewegung, sind für Junius' innere Entwicklung charakteristisch. Bewegten sie sich doch in derselben Bahn, die ihm das Beispiel seines Vaters gewiesen hatte. Dieser, der ältere Franz Junius, war vom Kurfürst Friedrich III. nach Heidelberg berufen worden zur Mitarbeit bei der lateinischen Bibelübersetzung des Theologieprofessors Tremellius und hatte im Anschluß daran neutestamentliche Schriften nach einem arabischen Kodex herausgegeben, auch zu einigen Büchern des Alten Testaments wertvolle Kommentare veröffentlicht. Er war ein Theologe von Entschiedenheit, aber duldsam und versöhnlich. In seiner Schrift *Eirenicum* ermahnte er die Lutheraner zur brüderlichen Gesinnung gegen die Calvinisten.[2]) Auch Ussher war ein irenischer Reformator, der zwischen Puritanern, Independenten und Episkopalisten inmitten der Bürgerkriege ohne Erfolg zu vermitteln bemüht war. Er verurteilte den Katholizismus als ein unbiblisches System, aber er verwarf jede Gewalt gegen die Anhänger der alten Kirche. Er wollte ein Bischof sein nach apostolischem Vorbild, und seine Predigten waren ohne Gelehrsamkeit, ausgesprochen evangelisch. Seine kirchengeschichtlichen Schriften

---

[1]) Buddensieg, Realenzykl.³ Bd. 20 (1908), S. 365 ff.

[2]) Cuno, Realenzykl.³ Bd. 9 (1901), S. 636 f.; Eberh. Nestle, ebd. Bd. 3, S. 54, Z. 27—53.

sollten die anglikanische Lehre erweisen als übereinstimmend mit der alten Kirchenlehre der ersten sechs Jahrhunderte und die Abirrung der offiziellen römischen Kirche von dem Glauben des primitiven Christentums aufdecken. Sie sollten zeigen, wie die christliche Kirche Irlands, Schottlands, Englands vor der römischen Mission eine reinere, mehr biblische Form des Christentums darstellte und deren Grundzüge in der Reformationskirche Englands wiederhergestellt seien, wie die altbritische Kirche die Bibelverehrung zur Norm des Glaubens gemacht habe, wie sie während der ersten sechs Jahrhunderte für den Gottesdienst die Landessprache verwendet habe.[1]) Alles dies bekundet jenen Biblizismus, aus dem die Reformation ihre beste Kraft gezogen hat. Aber Ussher hat in seinen kirchengeschichtlichen Untersuchungen mit Glück auch historische Kritik geübt und die sagenhaften Elemente der Überlieferung auszuscheiden verstanden. Er hat als Herausgeber mittelalterlicher und patristischer theologischer Schriften Genauigkeit, Scharfsinn und einen überlegten Plan bewährt. So darf man feststellen: dieser Mann hat dem philologisch geschulten, in freisinniger Theologie aufgewachsenen Junius unmittelbar Anregungen geboten für seinen wissenschaftlichen Weg. Und es hat seinen tiefen, inneren Grund, daß Junius, in dem englische, flandrische, holländische Einflüsse sich mischen, sein Forschen auf zwei Ziele gerichtet hat: auf die geschichtliche Erkenntnis der altgermanischen Grundlage der altdeutschen, altenglischen, altnordischen und altfriesischen Sprache und auf das lebendige Verständnis und die Erklärung der altdeutschen, altenglischen, altnordischen Bibelsprache und Bibeldichtung. Aus dem ererbten und anerzogenen evangelischen Trieb zum biblischen Quell des ursprünglichen Christentums und echter Religiosität sog sein philologisch geläuterter und universal erweiterter Humanismus das Verlangen nach Erkenntnis der ursprünglichen, reinen Gestalt der germanischen Sprachen.

Daß ihm sein Neffe Isaak Vossius den gotischen Bibelcodex aus Schweden ins Haus brachte, war eine Fügung, die fast wie ein Wunder wirkte. In dieser Handschrift fand er ja das, was

---

[1]) In seiner posthumen Historia dogmat. controuersiae de Scripturis et Sacris vernaculis Cap. 8, S. 213. 214 erklärt er die gotische Sprache der Bibel im Codex argenteus für die älteste deutsche oder friesische Sprachgestalt.



er ahnte und suchte: ein großes zusammenhängendes Denkmal mit einer der altgermanischen Grundlage viel näheren Sprachform und die Niederschrift der ältesten germanischen Bibel.

Man hat früh vermutet, hier sei nicht Zufall, sondern Absicht im Spiel gewesen. Der Bibliothekar der Königin Isaac Vossius, eine unlautere Persönlichkeit,[1]) habe nach seinem eigenen brieflichen Geständnis mehrere wertvolle Handschriften der Königin Christine bei deren Thronentsagung, der eine ziemlich allgemeine Plünderung ihrer Bibliothek und ihrer Sammlungen erwiesenermaßen vorausging und folgte, sich angeeignet und seine Behauptung, daß er sie gekauft oder sie als ihm geschuldetes Entgelt, sei es genommen sei es empfangen habe, hat man als eine Lüge betrachtet. Es ist recht auffallend, daß die germanistische reiche Wulfilaliteratur über die Frage, auf welche Weise Isaac Vossius den Codex argenteus in seine Hände bekommen und nach Holland gebracht hat, immer hinweggeglitten ist. Der Verdacht des Diebstahls liegt aber wohl sehr nahe und ist bisher nicht mit Sicherheit entkräftet.[2]) Jedesfalls war es

---

[1]) Grauert, Christina von Schweden Bd. 1, S. 437 f.; Konr. Bursian, Gesch. d. klass. Philologie (1883), S. 269 f.; Koldewey, ADB. Bd. 40 (1896), S. 370 ff.

[2]) Die neueren Ausgaben und Darstellungen von Bernhardt, Streitberg, Wrede, Kauffmann geben keinerlei Aufschluß. Rud. v. Raumer a. a. O. S. 117 und Anm. 3 behauptete auf Grund einer älteren Untersuchung Chauffepiés, aber doch nur mit einem vorsichtigen „scheint es", es handle sich um eine Entschädigung für nichtbezahlte Schulden. Dagegen nahm Beda Dudik, Forschungen in Schweden für Mährens Geschichte, Brünn 1852, S. 92 f. 110 ff. 119 Mitte Diebstahl an. Im allgemeinen vgl. H. W. Grauert, Christina, Königin von Schweden und ihr Hof: Vossius Lehrer der Königin im Griechischen 1, S. 266; erwirbt für ihre Bibliothek Bücher und Handschriften 1, S. 270. 405 ff.; verkauft ihr die Bibliothek seines Vaters und erhält als Kaufpreis 20000 Gulden, das Aufsichtsrecht darüber und ein Jahrgeld von 5000 Gulden nebst freiem Unterhalt S. 406; Plünderung der Bibliothek 2, S. 94 f.; Briefwechsel Christinens mit ihm 2, S. 211, brieflicher Auftrag, eine Geschichte mit Rechtfertigung ihrer Regierung zu schreiben S. 240 f. — Ein zum Urteil berufenster Sachkundiger, der Upsalaer Bibliotheksleiter E. Meyer, Zentralbl. für Bibliothekswesen Bd. 28 (1911), S. 544 f. spricht auch nur unbestimmt davon, wie der Codex „wiederum vom Bibliothekar der Königin Isaak Vossius nach Holland geführt und schließlich durch den schwedischen Reichs- und Universitätskanzler Magnus Gabriel de la Gardie gekauft und ... nebst vielen anderen Büchern und Handschriften der Universitätsbibliothek zu Upsala geschenkt wurde", schweigt also über die Art dieser Entführung und ihren Rechtsgrund. Anderseits widerspricht diese Darstellung der sonst meistens

für die Geschichte der germanischen Philologie ein nicht genug zu preisendes Glück, daß der Codex argenteus nicht in Stockholm blieb, wo er leicht wie die große Masse der Handschriften Christinens nach Rom gebracht, als Vermächtnis an deren Freund, den Kardinal Azzolino, dann durch Verkauf an den Papst gekommen und in die Vaticana aufgenommen, also für lange Zeit deutscher Forschung unzugänglich gewesen wäre. Anderseits freilich haben die von Isaac Vossius und andern Gelehrten des schwedischen Hofes verübten Entwendungen und Verschleppungen vieler wertvoller Codices der Bibliothek Christinens die Übersicht über die Herkunft der heute in Schweden verbliebenen Bestände erschwert, und meine oben (S. 9) erwähnte Suche nach der böhmischen Beute war gleich der auf dasselbe Ziel gerichteten von Dobrowsky und Dudik dadurch von vornherein verurteilt zur Lückenhaftigkeit.

Begreiflich aber ist es, daß im siegreichen Schweden, ein Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden, von dem nationalen und protestantischen Ehrgefühl, das damals durch die eifrig

---

(auch von Streitberg) gegebenen, daß nicht der Kanzler, sondern die Königin die zurückgekaufte Handschrift und zwar erst 1669, also mindestens vier Jahre nach dem Rückkauf, der Upsalaer Bibliothek geschenkt habe. Alles dies bedarf doch wohl nochmaliger Nachprüfung (s. auch die nächste Anmerkung). Dafür, daß die Wegführung des Codex kein bloßer Raub des Isaak Vossius gewesen ist, spricht noch am meisten der Charakter des Junius. Er hätte darum wissen müssen und würde schwerlich schweigend aus einem Diebesgut als Hehler Vorteil gezogen und geduldet haben, daß sein Neffe es an den rechtmäßigen Eigentümer noch wieder verkaufte. Aber auch diese Erwägung ist nicht zwingend. Unentschieden läßt die Frage auch Henrik Schück, Illustrerad Svensk Literaturhistoria, 2. Aufl. Stockholm, Hugo Geber, 1911, S. 362 und Anm. Mir scheint, man muß aus der Tatsache, daß Junius seine Ausgabe des Codex argenteus dem schwedischen Reichs- und Universitätskanzler Grafen de la Gardie gewidmet hat, und aus dem seltsam gewundenen Wortlaut dieser Widmung allerlei Schlüsse ziehn. Auf die Person des Isaac Vossius und die Königin Christine wird mit keinem Worte hingedeutet. Der Codex heißt S. 8 *sacrosanctum depositum*. Niemand also in Holland hatte danach Eigentumsrechte an ihm. Die Veröffentlichung des Codex unter des Grafen *tutela et patrocinio* ist ruhmvoll für den König und das Volk der Schweden (*Sueogothorum* S. 9). Die lebhafte Rechtfertigung gegen den Vorwurf übereilter Edition (S. 8) könnte fast auf die Vermutung führen, daß Junius bereits von einer geplanten Herausgabe durch schwedische Gelehrte unter de la Gardies Schirm Kenntnis hatte. Jedenfalls erscheint nach dieser Widmung die Königin Christine an der Rückerwerbung des Codex völlig unbeteiligt.

betriebenen halb wissenschaftlichen halb phantastischen Forschungen zur skandinavischen Altertums- und Sprachkunde hell entflammt war, dieser Raub nicht ertragen wurde. Als der Reichskanzler Graf Magnus Gabriel de la Gardie,[1]) dem schwedischen König verwandt und ausgezeichnet durch vielseitige Bildung, Universitätskanzler von Upsala, der 1666 dort für die nordischen Studien das Antiquitätskollegium gründete „zur Pflege der Kenntnis der früheren Zeiten, der Weisheit der Alten und der Sprache der Väter", bereits vor dem Erscheinen der Ausgabe des Junius (1665) die entführte Handschrift von Isaac Vossius für 2000 Gulden zurückkaufte, sie in Silber binden ließ und — wenigstens nach gewöhnlicher Annahme — der Königin zur Verfügung stellte, die sie 1669 der Universitätsbibliothek von Upsala schenkte, da vollzog sich ein symbolischer Akt: das andächtig verehrte älteste Denkmal altgermanischer Schrift, Sprache, evangelischer Bibelfrömmigkeit kehrte zurück an die Stätte, die der Ursitz der altschwedischen heidnischen Religion und Kultur gewesen war und als die Krönungsstadt der schwedischen Könige ein nationales Heiligtum darstellte. Oder wie es damals hieß: Wulfila, der erlauchte Ahnherr und Bekehrer der gotischen Vorfahren der Schweden, der Schöpfer der ältesten germanischen Bibel, lebte in dem wiedergefundenen Silbernen Codex wieder auf und kehrte in sein (schwedisch-gotisches) Vaterland zurück (s. die letzte Anmerkung).

Man weiß, welch unabsehbare Wirkung von des Junius Bearbeitung der gotischen Bibel und der beigegebenen Edition der angelsächsischen Evangelienübersetzung durch Thomas Mareshal nach Kollationen des Junius ausgegangen ist. Er selbst wuchs durch dieses Werk und die daran sich knüpfenden

---

[1]) Rudolf v. Raumer, Gesch. d. german. Philologie S. 151. Graf de la Gardie war damals wohl ein politischer Gegner der abgedankten Königin und hat die Handschrift kaum auf ihren Befehl, sondern aus eigenem Antrieb gekauft als nationales Heiligtum und Wahrzeichen der von ihm geförderten nordischen Altertumskunde. Möglicherweise hat er aber die Genehmigung der ehemaligen Eigentümerin aus formalen und höfisch-politischen Gründen eingeholt, vielleicht die ganze Aktion schließlich auch in die Form gekleidet, welche die hergebrachte Darstellung annimmt. Wichtig wäre es auch, genau das Jahr festzustellen, wann der Codex wieder in den Besitz der Bibliothek von Upsala kam. Auf dem Titelblatt der Ausgabe Stjernhjelms von 1671 steht: *Vlphila redivivus et patriae restitutus cura M. G. Dela Gardie R. S. Cancelarij, Anno. 1669.*

lexikalischen Studien zu einem so umfassenden Wissen und solchem Fortschritt sprachlicher Betrachtung, zu solch reicher Quellenkenntnis und Quellenbenutzung, daß seine Leistung im Verhältnis zu dem wissenschaftlichen Standpunkt der Zeit auf sprachlichem Gebiet etwas Übermenschliches hat. Sein Nachlaß, als dem 88 jährigen Greis die Feder entsank, barg Schätze, die erst in den Tagen Jacob Grimms von diesem selbst und seinen Nachfolgern gehoben wurden, manches aber davon harrt noch heute der Verwertung. Auch eine erschöpfende und der Größe dieses Mannes würdige Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Schaffens auf dem Hintergrund des geistigen Lebens seiner Zeit steht noch aus. Dies aber ist der Kern seines Wesens und die Quelle seiner Kraft: die freie Religiosität des reformierten Glaubens, die in der Bibel die heiligste Urkunde göttlicher Offenbarung verehrt, um ihr im Geiste der Menschlichkeit nachzuleben.

7.

Der Westfälische Friede hatte dem Königreich Schweden, dem siegreichen Retter des Protestantismus, weite Gebiete Norddeutschlands als Kriegsgewinn gebracht. Außer Vorpommern mit Stettin und den Inseln die Bistümer Bremen und Verden als weltliche Herzogtümer und deutsche Reichslehen. Gerade der so der Fremdherrschaft ausgelieferte altniederdeutsche Boden, das schwedische Herzogtum Verden, wurde um die Wende des 17. Jahrhunderts der Schauplatz eines neuen Aufschwungs der deutschen Bibelverehrung und Bibelpflege durch zwei persönlich nah verbundene protestantische Gelehrte in der Stadt Stade: den Theologen, Juristen und Historiker Diederich von Stade und den Gymnasialrektor und Generalsuperintendenten Johann Diecmann.[1]) Beide bekannten sich durch Wort und Tat in ihrem privaten und amtlichen Leben wie in ihren gedruckten Schriften als treue Anhänger der schwedischen Herrschaft, als Verehrer der schwedischen Nation, als begeisterte Lobredner schwedischer Könige und schwedischer Kriegstüchtigkeit. Zunächst also erscheint uns heutigen Deutschen, zumal in der Erbitterung über den Versailler Frieden von 1920, der neue deutsche Biblizismus

[1]) Vgl. Edw. Schröder, ADB. Bd. 35 (1893), S. 353—355; Krause ebd. Bd. 5 (1877), S. 118f.



dieser beiden Schweden-Schwärmer bedenklich oder gar unpatriotisch, ja volksverräterisch. Aber in Wahrheit hat er nicht bloß den evangelischen Gedanken gestärkt und vertieft, der christlichen Frömmigkeit neue Wärme und Seelenkraft eingeflößt, die dogmatischen Gegensätze gemildert und dem konfessionellen Frieden vorgearbeitet. Er hat gerade auch in einer verstandeskalten Zeit der Sprachdürre den Sinn und die Liebe für die ältere deutsche Sprache gefördert, die Ehrfurcht vor der Kraft und Schönheit der veraltenden Sprache der deutschen Lutherbibel geweckt und so dem nationalen Gefühl, dem Bewußtsein des Wertes der vaterländischen Bildung in aller Stille und Bescheidenheit einen Dienst geleistet, den man nicht unterschätzen darf.

Diederich von Stade aus einer bürgerlichen Kaufmannsfamilie in Stade hatte seine Bildung auf der Universität Helmstedt in theologischen, später mehr juristischen und historischen Studien empfangen, denen er dort seit 1658 oblag. Von seinen dortigen Lehrern verdankte er am meisten dem genialen Polyhistor Hermann Conring,[1] bei dem er eine Vorlesung über den Principe des Machiavell hörte. Conring erst hat die Rechtswissenschaft von dem mittelalterlich-scholastischen Dogma erlöst, dem auch die Renaissance nicht entgegen getreten war, daß die Autorität des römischen Rechts in Deutschland auf einem kaiserlichen Akt seiner Einführung beruhe, und durch den Nachweis seiner allmählichen freiwilligen Rezeption dem freien Schaffen der Rechtsaneignung und Rechtsumwandlung die entscheidende Rolle zuerkannt. Damit gewann er der deutschen Rechtswissenschaft eine nationale Grundlage. In der Vorrede seiner Ausgabe der Germania des Tacitus (1635) hatte er dargelegt, das öffentliche Recht Deutschlands sei von dem des römischen Corpus juris völlig verschieden, und es bestehe keinerlei gesetzliche Verpflichtung, sich an die Gültigkeit des römischen Rechts zu binden. Das war eine große Erkenntnistat. Sie grub dem antik-mittelalterlichen, von der italienischen Renaissance national verschärften Barbarenbegriff (s. oben S. 271) die Wurzeln ab: die germanischen Stämme von Theoderich an, dem Ostgoten, bis

[1] Grauert, Christina, Königin von Schweden Bd. 1, S. 251 f. 265; H. Bresslau, ADB. Bd. 4 (1876), S. 446—451; R. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 2. Abt. München 1848, S. 3—6. 165—188; Henke, Realenzyklop.[3] Bd. 4 (1898), S. 276 ff.



zu den Karolingern, Ottonen, Staufern hatten sich, geblendet vom Glanz der antiken Kultur, ihm gebeugt und die Rolle des Schulknaben oder Hörigen übernommen, wie es Otfrieds von Weißenburg Vorrede mit patriotischem Stolz und doch mit noch stärkerem vaterländischem Kleinmut vielleicht am rührendsten und einfältigsten bekennt. Jetzt wird diesen Barbaren, die bisher nach der gelehrten Meinung nur ein durch ausländischen Befehl ihnen aufgezwungenes Staatsrecht besaßen, zugetraut, daß sie selbst sich ihr Recht geschaffen haben, schaffen können und daher — das ist die bald gezogene wenn auch langsam, spät und unvollkommen zur Erfüllung gelangende Folgerung — sich auch schaffen sollen. So wird Conring zum Wegweiser der Emanzipation des germanischen Geistes, daher auch ein Vorbereiter der geschichtlichen nationalen Selbsterkenntnis, der Bemühungen um die Entdeckung und Veranschaulichung des germanischen Altertums, seines Rechts und seiner Sprache, seiner Kunst und seiner Dichtung. Conring ist ein Ahnherr der großen Bahnbrecher des germanischen Gedankens: Klopstocks, Lessings, Hamanns, Herders, des jungen Goethe, Justus Mösers, Jacob Grimms.

Conring, auf den Universitäten Helmstedt und Leiden gebildet, empfing nach seinem eigenen Geständnis die Anregungen zu seiner historischen Forschung von mehreren Theologen humanistisch irenischer Richtung, (Calixtus, Horneius, Cornelius Martini). Auch er war, obwohl ein mannhafter Verteidiger des Rechts der protestantischen Kirche, doch gleich Calixtus, gleich Cassander, dessen oben (S. 288) erwähnte Friedensschrift er neu herausgab, ein Ireniker, der eine Kirchenvereinigung oder wenigstens Einstellung des Kirchenkampfes wissenschaftlich erwog. Auch er, aus einer niederländischen Familie in Ostfriesland geboren, neigte zu dem Standpunkt der Remonstranten, denen Franziskus Junius nahe stand. Im Jahr 1661 begab sich Diederich von Stade zu weiterem Studium nach Upsala,[1]) gelockt durch das Zureden eines Landsmanns und Kommilitonen wie seines Bruders, die beide dort lebten. Aber sicherlich wirkte bei diesem Entschluß auch der Umstand, daß Conring in engen Beziehungen stand zu dem nordischen Lande, dessen Grenzen

[1]) Die biographischen Nachrichten im folgenden schöpfe ich aus Io. Henr. a Seelen, Memoria Stadeniana sive de vita scriptis et meritis Diederici a Stade commentarius. Hamburgi 1725, S. 41 ff.

sich nun bis in die nächste Nähe Braunschweigs erstreckten. Conring hatte als Gutachter Schwedens Ansprüche auf die ihm im Westfälischen Frieden zur Entschädigung zugesprochnen säkularisierten Kirchengüter Deutschlands gegen die päpstliche Annullierung verteidigt, zugleich hatte er auch die in der Bulle Innocenz' X. versteckte Anfechtung der schwedischen Thronrechte des protestantischen Hauses Wasa und der Tochter Gustav Adolfs mit scharfen Worten als eine den früheren Grundsätzen des apostolischen Stuhls widersprechende Parteinahme für die unberechtigten Gelüste des katholischen Königs von Polen nach der Krone Schwedens aufgedeckt.[1]) Im Jahre 1650 ward er, der längst auch auf dem Gebiete der Medizin als ein tüchtiger Praktiker und in Folge seines Eintretens für Harveys Erkenntnis des Blutkreislaufs und anatomische wie chemische Demonstrationen auch als ausgezeichneter Forscher anerkannt war, von der Königin Christine als Leibarzt und Rat berufen. Obgleich sie ihm ein hohes Jahrgehalt aussetzte, ließ er sich aber nicht auf skandinavischem Boden halten. Seine Dienste wurden dann jedoch von Schweden noch wiederholt für staatsrechtliche Angelegenheiten in Anspruch genommen. Als Königin Christine in dem ihr zugefallenen Erzbistum Bremen als Herzogin die Huldigung verlangte, leisteten diese zwar die Stände des neuen Herzogtums, aber die Stadt Bremen verweigerte sie, weil durch kaiserliches Privileg reichsunmittelbar. Nachdem Beschwerden beim Kaiser nichts fruchteten, erbat die Königin von Conring, dem der Auftrag erteilt wurde, die Archive der Stadt Bremen zu ordnen, eine Rechtfertigung ihrer Forderung, die er in der Schrift 'De juribus episcopalibus in urbem Bremensen' auch wirklich unternahm (1652).[2])

Stade hörte in Upsala die Vorlesungen der damaligen Führer nordischer und altgermanischer Sprach- und Altertumskunde. Es waren die beiden Deutschen Johannes Scheffer und dessen Schwiegervater, der Jurist und Historiker Johannes Loccenius, ein Holsteiner. Scheffer wurde in Upsala der Nachfolger in der 1642 errichteten und Freinsheim übertragenen philologischen Professur, als dieser in die Stelle eines Bibliothekars der Königin nach Stockholm übersiedelte.[3]) Unter den *Subsidia*, die Joh.

[1]) **Grauert, Christina von Schweden Bd. 1, S. 251 f.**

[2]) **Grauert a. a. O. Bd. 1, S. 382 f. 455 ff.**

[3]) **Grauert a. a. O. Bd. 1, S. 265 f.**

Heinrich v. Seelen in der ungemein lehrreichen bibliographischen Zusammenstellung seiner *Memoria Stadeniana* als Stades späteren wissenschaftlichen Apparat verzeichnet, erscheinen von Loccenius sein *Lexicon iuris Sueo-Gothici* (Upsala 1665) und seine *Antiquitates Sueo-Gothicae* (Francof. et Lips. 1676). Der dritte Hauptlehrer Stades in Upsala war der Schwede Olof Rudbeck,[1]) ein damals weitberühmter Gelehrter, dessen phantastischer Patriotismus seine antiquarischen und sprachvergleichenden Arbeiten nach unsern Begriffen ungenießbar macht, der aber von seinen Zeitgenossen durchaus ernst genommen wurde, mochte sich gegen einzelne seiner Konstruktionen und Etymologien auch die Kritik regen. Unter den *Subsidia* Stades finden wir denn auch das wunderliche Hauptwerk mit vollem Titel:

Olavi Rudbeckii Atlantica siue Manheim, vera Japheti posterorum sedes ac patria, ex qua non tantum Monarchae et Reges ad totum fere orbem reliquum regendum ac domandum stirpesque suas in eo condendas, sed etiam Scythae, Barbari, Asae, Gigantes, Gothi, Phryges, Troiani, Amazones, Thraces, Libyes, Mauri, Tusci, Galli, Cimbri, Cimmerii, Saxones, Germani, Suevi, Longobardi, Vandali, Heruli, Gepidae, Teutones, Angli, Pictones, Dani, aliique virtute clari et celebres populi olim exierunt. Editio secunda, emendata et aucta (Upsalae 1679; die erste Ausgabe erschien 1675).

Der zweite Band (1689) geht dann in die vergleichende Mythologie und leitet aus dem nordisch-schwedischen Urkult der Sonne, des Mondes und der Erde alle übrigen Religionen ab, der dritte Band (1698) rührt aus Runenkunde, Astralmythologie, alttestamentlicher und antiker Sage ein wüstes Gebräu zusammen. Dauerhaftere und wirklich wissenschaftliche Verdienste hatte Johannes Scheffer, in dessen Hause der junge Stade lebte. Von seinen äußerst zahlreichen Schriften — die in Schweden verfaßten zählen in dem Verzeichnis seiner posthumen *Suecia literata* (1680) nicht weniger als 76 Titel — nennt die Liste der Stadischen *Subsidia* nur seine politischen und antiquarischen Bemerkungen zu der von Olof Verelius sprach- und runenkundlich erläuterten

[1]) Vgl. über ihn und Olof Verelius Rudolf v. Raumer, Geschichte der germanischen Philologie S. 152 ff. Charakteristisch ist des Verelius bekannte Äußerung: Jedem, der das Alter der Goten herabzusetzen wage, solle der Schädel mit Runensteinen eingeschlagen werden. Rudbecks seine Zeit bezaubernde Genialität tritt uns wundervoll lebendig entgegen aus seinem Bildnis in der Universität Upsala, das uns halb wie Leibniz halb wie Lessing anblickt (gute Wiedergabe bei Schück a. a. O. S. 368; daselbst S. 380 eine umfassende Darstellung des universalen Mannes).



Ausgabe der *Historia Gothrici et Rolfonis lingua veteri Gothica cum versione Suecica* (Upsala 1664).

Im Jahr 1662 verließ Stade Upsala und zog nach Stockholm als Sekretär und Erzieher in das Haus des Barons und königlichen Senators Svante Banner, dem Scheffer ihn empfohlen hatte. Hier lernte er den früheren zeitweiligen Dorpater Professor Georg Stjernhjelm kennen, ein echtes Kind seiner Zeit: polyhistorischer Gelehrter und Hofdichter der Königin Christine, Philolog, Philosoph, Historiker und Jurist, aber auch Mathematiker und Astrolog, vor allem indessen der dichterisch hochbegabte Begründer der neuen schwedischen Renaissancepoesie nach dem Beispiel Ronsards und Marots in Frankreich, des Daniel Heinsius in Holland, Weckherlins und Opitzens in Deutschland, Verfasser der Gedicht-Sammlung *Musae Suetizantes*, die zeigte, wie die Göttinnen des Gesanges in schwedischer Weise singen und spielen lernen sollten, Erläuterer isländischer Sagas und schwedischer Rechte. Er war es, der durch seine neue Wulfila-Ausgabe (Stockholm 1671) und sein *Glossarium Ulphila-Goticum* (Stockholm 1671) auf der wissenschaftlichen Bahn des Junius fortschritt und die ernsthafte Erforschung des Gotischen in Schweden festigte. Mit dem Sohn Banners kehrte Stade dann 1667 nach Upsala zurück. Das Jahr vorher hatte hier, wie schon oben (S. 312) hervorgehoben wurde, der vaterländisch gesinnte Reichskanzler Graf de la Gardie das Antiquitätskollegium gegründet, dessen erster Professor Olof Verelius, dessen Vorsitzender Stjernhjelm wurde. In jene Zeit gerade fällt auch der Rückkauf des entführten Codex argenteus der Wulfila-Bibel. Ob Stade ihn schon gesehen haben kann, wäre noch zu ermitteln. Jedesfalls wird er von seiner Rückkehr gewußt haben. Denn er trat nun auch in Beziehungen zu Olof Verelius, von dessen späteren Büchern Stades *Subsidia* folgende aufführen: *Index linguae veteris Scytho-Scandicae siue Gothicae ex vetusti aevi monumentis maximam partem manuscriptis collectus atque opera Olai Rudbeckii editus* (Upsalae 1691); die schon erwähnte *Historia Gothrici et Rolfonis*; die *Manuductio compendiosa ad Runographiam Scandicam antiquam recte intelligendam* (Ups. 1675); den *Index ad Hervarar Saga* (Ups. 1672).

Im Umgang mit diesen Kennern und Erforschern des Altnordischen und der gotischen Sprache wurden ihm die Anfänge der schwedischen Germanistik, deren sprachlicher Ausgangspunkt

durchaus die gotische Bibel des Wulfila in der Ausgabe und sprachlichen Erläuterung des Junius war, völlig vertraut. Er studierte das Schwedische und Isländische, auch das Altenglische, Niederländische, Friesische. Und als er 1668 nach Deutschland zurückkehrte, war er nach Edward Schröders treffendem Urteil „für das vergleichende Studium der Muttersprache weit besser gerüstet als irgendeiner seiner Landsleute". Man darf sagen: Diedrich von Stade ist ein Schüler der schwedischen Anfänge germanischer Sprach- und Altertumsforschung, die unter der unmittelbaren Wirkung des ehrwürdigsten alten Nationalbesitzes, der gotischen Bibel im Codex argenteus von Upsala und der ihm gewidmeten, durch Junius in neue Bahnen gewiesene Arbeit langsam wuchsen und sich klärten.[1]) Diese Anfänge waren nach heutigen wissenschaftlichen Begriffen noch sehr unvollkommen, unmethodisch, willkürlichem Raten und wunderlichst gewaltsamen Kombinationen namentlich in der Etymologie verfallen. Aber es lagen in ihnen doch auch schon Keime gesunderer Gedanken und vorsichtiger Beobachtung, Ordnung und Abwägung der sprachlichen Tatsachen und Verhältnisse. Und das aus dem Mittelalter ererbte phantastische Element des schwedischen, durch Gustav Adolfs Kriegsglorie und seinen Heldentod für den Bibelglauben mächtig gesteigerten Patriotismus, das diese antiquarischen, mythologischen, sprachgeschichtlichen Studien erfüllte, besonders die Einbildung, daß das Schwedische mit dem Gotischen eins sei, weil die Landschaften Östergötland und Vestergötland und die Insel Gotland auf den Gotennamen hinweisen, daß das Gotische nicht bloß die älteste germanische Sprache, sondern die Grundlage aller germanischen Sprachen, ja die Urgestalt aller 'Japhetischen Sprachen' darstelle, ist eine Meinung, der nicht nur Diedrich von Stade huldigte, sondern die mit gewissen Abstufungen und Einschränkungen noch bis tief ins 18. Jahrhundert auch die deutschen Germanisten beherrscht hat, ja selbst noch in Jakob Grimms Beurteilung des Gotischen, in der Überschätzung seiner Ursprünglichkeit und später in der Neubegründung der unseligen alten Gleichsetzung von Goten und Geten nachklingt. Aber dieser alte Irrtum war doch auch die Quelle des starken germanischen Enthusiasmus, ohne den diese mühseligen Fahrten durch das

[1]) Genaueres über die antiquarisch-linguistischen Studien im damaligen Schweden bietet das geistvolle Werk von Henrik Schück, Illustrerad Svensk Literaturhistoria², S. 351—392; über Stjernhjelm auch S. 420—430.

ungeheure Gestrüpp unbekannter Sprachformen und Worte niemals gewagt und durchgeführt worden wären.

In Stade wurde Stade königlich schwedischer Konsistorialsekretär und blieb es bis 1711 — mit einer fünfjährigen Unterbrechung, während der kriegerischen Okkupation der Stadt durch Braunschweig und den Bischof von Münster, die den Übergang der Herzogtümer unter die Braunschweig-Lüneburgische Oberhoheit herbeigeführt hatte —, dann aber, nachdem nach Friedensschluß Schweden die Herzogtümer zurückgekauft hatte, erhielt er das Amt eines königlichen Archivars der Herzogtümer Bremen und Verden, wurde indessen schon 1712 infolge der neuen kriegerischen Verwicklungen, der Belagerung und Eroberung Stades durch dänische Truppen und der Annexion der Herzogtümer durch König Friedrich IV. von Dänemark, gezwungen sein Amt und die Stadt Stade zu verlassen und erst nach Hamburg, alsdann nach Bremen zu flüchten, wo er 1718 gestorben ist. Bevor Stade mit einer Frucht seiner altdeutschen Studien an die Öffentlichkeit trat, hat er sich lange vorbereitet. Mit allen Kennern der altdeutschen Sprachen stand er in gelehrtem Briefwechsel und galt ihnen längst als Meister. Das ergeben Joh. Heinrich von Seelens Auszüge in seiner Memoria Stadeniana. Bereitwillig förderte Stade aus seinem Wissen und seinen reichen Sammlungen die verwandten Arbeiten anderer. So bekannte sich z. B. als ihm dankbar verpflichtet der Professor der damals zu Schweden gehörenden Universität Greifswald Joh. Philipp Palthen in der Vorrede zu seiner herrlich gedruckten Ausgabe der althochdeutschen Übersetzung der Evangelienharmonie des Tatian (1706).[1] Auch sie ist durch einen allerdings nur dünnen Faden mit Schweden verbunden: durch die Widmung an einen hohen schwedischen Gönner, den königlich schwedischen Staatsrat und Zolldirektor von Pommern Erbherren Magnus von Lagerström. Mit lapidarer Schwülstigkeit ruft sie, um seine Liebe der Wissenschaften und seine Freigebigkeit, welche die Herausgabe des Werks ermöglicht hat, gebührend zu ehren, eine Schar von

[1]) **Tatiani Alexandrini Harmoniae Evangelicae antiquissima Versio Theotisca ut et Isidori Hispalensis De Nativitate Domini, Passione, Resurrectione etc. Libri eadem lingua conversi fragmentum. Accessit fragmentum veteris linguae Theotiscae a Lambecio in Biblioth. Vindobon. productum, probabili Doctissimi viri conjectura restitutum atque emendatum [Lied von Christus und der Samariterin]. Gryphiswaldiae 1706.**



Dankenden zusammen: die Manen des *Francisci Junii Viri de Septentrione universo Suecicoque praesertim nomine supra fidem atque exemplum meriti*; die Universität Oxford und ihre Bodleianische Bibliothek als Hüterinnen der wissenschaftlichen Hinterlassenschaft des Junius, weil der Edition die in der Bodleiana verwahrten Abschriften und Erläuterungen des Junius zugrunde liegen; Deutschland, weil es nun erst sein ältestes, dem gotischen 'Ulphila' zunächst stehendes Sprachdenkmal vor dem Untergang gerettet sieht; alle Gelehrten Frankreichs, Belgiens und des übrigen gebildeten Europa, weil ihnen eine lang gehegte, fast schon aufgegebene Hoffnung durch diesen Abdruck erfüllt wird. Die Vorrede gedenkt dann neben Bonaventura Vulcanius, Merula, Freher vorzüglich wieder des Junius und seiner englischen Nachfolger Wanley, Thwaites, Hickes sowie Schilters und Rostgaards, zuletzt mit Wärme des helfenden Diedrich von Stade.

Endlich, als 71jähriger Mann, brachte Stade ein dünnes, schlecht gedrucktes Quartheft von nur 66 Seiten ans Licht mit bescheidenstem Titel: 'Specimen lectionum antiquarum Francicarum ex Otfridi monachi Wizanburgensis libris evangeliorum atque aliis ecclesiae christianae Germanicae veteris monumentis antiquissimis collectum (Stadae 1708).' Es sind die Widmungen an König Ludwig, Bischof Salomo, die Vorrede zum 3. Buch mit wörtlicher lateinischer Übersetzung, denen jedesmal grammatische und lexikalische Anmerkungen folgen. Daran reihen sich gleichfalls mit danebenstehender lateinischer Übertragung althochdeutsche katechetische Stücke (Glauben und Beichten), zwei kleine Stücke aus Otfried, Notkers Übersetzung und Erklärung des 41. Psalms, irrig Otfried beigelegt, und ein Bruchstück eines mittelhochdeutschen Weihnachtsspieles. Das Nachwort an den Leser beschließt ein Zitat: Hoffmannswaldaus gereimte Übersetzung des Anfangs von Otfrieds Widmung an König Ludwig (aus der Vorrede des 'Getreuen Hirten'). Stade lobt diese Übersetzung, an der uns doch anstößig ist, daß sie den Reim an die falschen Stellen setzt, offenbar um alexandrinerartige gereimte Langzeilen zu schaffen. Man kann Edward Schröders Urteil nur beistimmen, daß sich in den Erläuterungen und Übersetzungen Stades eine überraschende Vertrautheit mit den Denkmälern, dem Wortschatz und der Grammatik der althochdeutschen Zeit offenbart. In der Tat hat Stade hier bewiesen, daß er das Zeug dazu hatte, mit dem Engländer Hickes, der in seinem Thesaurus

der alten nordischen Sprache (1703) ja schon eine althochdeutsche Grammatik ('Institutiones grammaticae Franco-Theotiscae') gegeben hatte, zu wetteifern.

Stade hat dann sein großes sprachliches Wissen, das in Upsala ihm unter dem überwältigenden Eindruck des Bekanntwerdens der gotischen Bibelübersetzung und des Codex argenteus aus dem Studium dieser ehrwürdigsten Sprachquelle erwachsen war, in den Dienst der deutschen Lutherbibel gestellt. Er hat im Jahre 1711 eine Erläuterung der veralteten und unverständlich gewordenen Worte der Lutherschen Bibelübersetzung mit reicher und sicherer Kenntnis des älteren deutschen Sprachgebrauchs verfaßt und dieses Buch 1717 in einer zweiten Bearbeitung, die erst nach seinem Tode von seinem Sohne herausgegeben wurde (1724), durch mannigfache Erweiterung und namentlich durch Vermehrung der benutzten älteren Sprachquellen auf eine sehr achtbare Stufe gehoben, so daß es noch heute mit Gewinn benutzt werden kann.

Stade knüpfte seine Otfriedstudien an Matthias Flacius an, dessen Ausgabe er als mangelhaft erkannt hatte und durch eine bessere zu ersetzen sich rüstete. Zur Rechtfertigung seines Buches über die Sprache der Lutherbibel führt er an: „in dem auff unsers glorwürdigsten allergnädigsten Königs Caroli XII. (dessen Sonne und Schild der Herr ewiglich sey!) Königl. Kosten in Stockholm Anno 1703 verfertigten Schwedischen Bibeldrucke hat man ein Register theils alter, theils in allen Landschafften nicht gebräuchlicher oder [lies: aber?] annoch genugsam bekanter Wörter setzen lassen, weil man sich noch zur Zeit nicht entschließen können, solche Wörter nach jetziger Arth zu verändern, wiewol einige so vorhin als dieses mahl solches verlanget". Wir bemerken auch hier, welch starken Eindruck die durch kriegerische Erfolge gewonnene Großmachtstellung Schwedens und die heroischen Versuche König Karls XII., sie durch neue Kriegslorbeeren zu erhalten und zu vergrößern, auf manche edle protestantische Gemüter, denen nun einmal das Reich Gustav Adolfs der Hort der evangelischen Kirche war, gemacht haben.[1]) In der Sache selbst ist zu sagen, daß die schwedischen

---

[1]) Auf die hochwichtige politische und kirchenpolitische Seite der ganzen Bewegung kann ich hier leider nicht näher eingehn: manches findet man darüber in der schönen Würdigung Gustav Adolfs durch Max Lenz, Realenzyklop.[3] Bd. 7 (1899), S. 239—251.



Bibelübersetzungen wie die dänischen und norwegischen sich eng an Luthers Verdeutschung anlehnten und daß sie wiederholten, wenig durchgreifenden Revisionen und Revisionsversuchen unterlagen.[1]) In Stades Hinweis auf das Verzeichnis veralteter oder nicht allgemein üblicher schwedischer Worte, die man festhielt, obgleich viele sie verändern wollten, ist die grundsätzliche Frage bezeichnet, die seit Luthers Eroberung der Bibel für das evangelische Volk sich im Lauf der Zeit alle protestantischen Kirchen bewegte.

Luther, der Stürmer, hatte in den alten Kirchenbau eine Bresche gelegt. Er hatte seine Reformation gegründet auf einer Losreißung von der alten Kirche. Aber je weiter sein Werk vorschritt, desto mehr bedurfte es doch auch wieder einer neuen dogmatischen Grundlage von geschlossenem, kirchlichen Charakter. Man weiß, obgleich es der heutigen Zeit viel zu wenig gegenwärtig und in allen seinen fürchterlichen Auswirkungen klar ist, wie die Lutherkirche allmählich trotz den Bestrebungen der milderen Richtung Melanchthons, des Calixtus u. a. sich umwallte mit einer schroffen, starren, unduldsamen, verfolgungswütigen Orthodoxie, die in den Papisten ungefährlichere Feinde sah als in den vom Satan verführten Calvinisten und Zwinglianern, den des Kryptocalvinismus beschuldigten Calixtianern. Dieses orthodoxe Luthertum glaubte nicht nur an die göttliche Inspiration des Grundtextes der Bibel, sondern sie übertrug diesen Glauben auf ihre Verdeutschung durch den Gottesmann Martinus Luther, auf jedes Wort, ja auf jeden Buchstaben dieser Verdeutschung. Dies ist z. B. der Standpunkt des deutschen Grammatikers und Verfechters der Luthersprache Johannes Clajus. Aber die Entwicklung der deutschen Schriftsprache ließ sich nicht aufhalten. Die Sprache Luthers hatte sich im grammatischen Teil der Sprache niemals mit dem allgemein üblichen Sprachgebrauch decken können. Schon deshalb nicht, weil es einen einheitlichen Sprachgebrauch bei ihrer Entstehung nicht gab, nicht geben konnte.[2]) Es wiederholte sich also — das ist geschichlich höchst merkwürdig — eine Lage, die schon gegenüber der mittelalterlichen Kirche bestanden hatte. Im Mittelaltter war die Lesung

---

[1]) Belsheim, Realenzyklop.[3] 3, Bd. S. 146—151.

[2]) Vgl. zum Folgenden meine Ausführungen in: Die Einigung der neuhochdeutschen Schriftsprache I, Hallische Habilitationsschrift 1884.

des vollen Bibeltextes, seine gottesdienstliche Verwendung und Erklärung überwiegend an die Kirchensprache, das Latein gebunden und ein Reservat des Klerus. Die Reformation, die alten Bestrebungen der Waldenser, Roger Bacons, Wiclefs, der Hussiten fortführend, hob dieses Vorrecht auf und legte die Schranke nieder, die das Laientum vom unmittelbaren und freien Gebrauch der Bibel trennte. Jetzt aber, wenig mehr als ein Jahrhundert nach Luthers Tod war seine deutsche Laien- und Volksbibel wiederum ein Reservatbesitz der orthodoxen Theologie seiner Kirche geworden, die über der dogmatisch richtigen Auslegung des Lutherwortes wachte, die Freiheit der Bibel-Interpretation bekämpfte und jede Veränderung selbst offenbarer Übersetzungsfehler oder durch entstellte Überlieferung des Grundtextes hervorgerufener Mißverständnisse nicht nur verbot, sondern als Satanswerk verfolgte. Und doch wirkte vieles zusammen, um den unwandelbaren Bestand und eine unverbrüchliche und dauernde Gültigkeit des Wortlauts der Lutherbibel auszuschließen.

Die Sprache wandelt sich unaufhörlich. Die deutsche Schriftsprache, der Luther folgte, war weder in sich einheitlich noch allgemein anerkannt gewesen. Der Charakter der Literatursprache aber wurde seit dem 17. Jahrhundert ein ganz neuer, die Kluft zwischen dem Lutherschen Bibeldeutsch und dem Literaturdeutsch, der Prosa der Kanzleien, der Juristen und Publizisten, der Zeitungen, der Unterhaltungsschriften erweiterte sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Der Drang aber nach einer allen Laien verständlichen Volksbibel machte nicht Halt vor der Sprache der echten alten Lutherbibel. Unbeabsichtigte Veränderungen im Wortlaut des Luthertextes sind allen Ausgaben, den Nachdrucken, aber auch den Originalausgaben mehr oder minder gemein, und sie wachsen, je weiter man abrückt von der Zeit der Entstehung dieser Übersetzung. Daneben treten nun die gewollten Änderungen, die dem literarischen Stilgefühl oder landschaftlichen Gegensätzen entsprangen. Früh aber regte sich doch auch gegenüber der Versteinerung des Lutherworts, die der Lutherischen Orthodoxie Gesetz war, die wissenschaftliche Bibelkritik und die alte echt evangelische, echt biblizistische Überzeugung, daß den Laien eine möglichst richtige, möglichst treue Übersetzung auf Grund des kritisch ermittelten und gesicherten Grundtextes geboten werden müsse.

So war denn gegen Ende des 17. Jahrhunderts der Zustand der Lutherbibel ein äußerst schwieriger. Eine Revision der im Umlauf befindlichen Ausgaben, deren Texte sich von einander schon sehr beträchtlich unterschieden und die voll waren von Flüchtigkeiten, Versehen, Willkür aller Art, war notwendig. Wie sollte sie vollzogen werden? Durch Rückkehr bloß zum ursprünglichen Wortlaut Luthers? Aber der war schwer zu ermitteln. Die alten authentischen Ausgaben waren schon selten, teilweise unbekannt. Es fehlten die heute uns verfügbaren bibliographischen Untersuchungen und Hilfsmittel. Die andere Lösung: moderne Neuübersetzung mit möglichster Berücksichtigung des echten Wortlauts und Sinnes des kritisch hergestellten Grundtextes hätte zu völliger Abkehr von Luthers eigenster Schöpfung geführt, war also nicht gangbar für Jeden, der in Luthers Bibelsprache eine in ihrer Art höchste und einzige Leistung begriffen hatte.

Diedrich von Stade stand auf einem vermittelnden Standpunkt. Die Sprache Luthers sollte nach seiner Meinung im Wesentlichen unangetastet bleiben. Veraltete und schwer verständliche Worte sollten dem Leser durch sprachliche Belehrung erläutert werden. Anderseits deutet er durch sein Zurückgehn auf die alten echten Ausgaben der Lutherschen Bibel die weitere Forderung wenigstens an, daß Luthers Sprache von eingedrungenen unnötigen Veränderungen zu befreien und in ihrer ursprünglichen Gestalt herzustellen sei. Diese Auffassung in Wirklichkeit umzusetzen, hat sein Landsmann und Freund Johannes Diecmann erfolgreich sich bemüht.

Johannes Diecmann[1]) lebte in Stade lange Zeit zusammen

[1]) Biographisches und bibliographisches Material über ihn bieten: Io. Henr. von Seelen, Stada literata, Stadae 1711; Derselbe, Diecmanniana in: Pratje, Die Herzogtümer Bremen und Verden, Bd. 2, S. 79—102; [Pratje], Altes und Neues aus den Herzogtümern Bremen und Verden, Bd. 11, Stade 1779, S. 193—238; H. W. Dieckmann, Zur Charakteristik Joh. Diecmanns, Programm des Gymnasiums zu Stade 1858. Seine deutsche Schriftstellerei vereinigen wohl ziemlich vollständig: 'D. Johann Diecmanns Bißher einzeln herausgegebene, nunmehr zusammengedruckte Teutsche Schriften', die mir in dem Abdruck Hamburg, Christian Wilhelm Brandt 1735 vorliegen (mit der undatierten Widmung des Verlegers Heinrich Brümmer: 'Ihrer Königl. Majest. zu Schweden Hochverordneten General-Gouverneur, Ober-Commendanten, Cantzler und Regierungsräten . . . Meinen gnädigen Hochgeneigt- und Hochgebietenden Herren', ohne Namensnennung) vgl. die nächste Anmerkung.

mit dem um 10 Jahre älteren Diedrich von Stade und stand diesem durch religiöse Überzeugung und gelehrte Neigungen, namentlich durch das gemeinschaftliche Interesse für Luthers Bibel und für die altdeutsche Sprache nahe. Stades einzige ihn überlebende Tochter Anna Elisabeth war mit dem zweiten Sohn Diecmanns, Michael Georg Diecmann, königlich schwedischem Konsistorialsekretär, zuletzt Hannöverschem Regierungsbeamten, verheiratet. Diecmann hatte gleich Diedrich von Stade die wechselnden Schicksale seiner Vaterstadt ausgekostet. Bei der Eroberung durch die Braunschweig-Lüneburgische und Münsterische Koalition 1676 blieb er dort; nachdem 1680 die Herzogtümer durch Kauf wieder an Schweden gelangt waren, erhielt er 1683 die Berufung zum königlich schwedischen Generalsuperintendenten, erwarb dann in Kiel den theologischen Doktorgrad und ließ sich in Schleswig durch den Holsteinischen Generalsuperintendenten ordinieren zum Prediger. Während seines achtjährigen Universitätsstudiums (1664—1672) hatte er in Gießen, Jena, Wittenberg sich der Philosophie, Geschichte, der hebräischen Sprache und der Theologie, aber auch des Rabbinischen und anderer orientalischer Sprachen beflissen, besaß also eine sehr gründliche und vielseitige wissenschaftliche Ausbildung. Der Einfall des dänischen Heeres während des nordischen Krieges im Jahr 1712 vertrieb ihn nach Bremen, wo er gleich Diedrich von Stade mehrere Jahre lebte. Der Rückberufung in sein Amt durch die dänische Regierung leistete er keine Folge. Daher wurde sein Haus und seine vom Bombardement während der Belagerung verschonte Bibliothek konfisziert, beides später aber wieder freigegeben. Nachdem im Jahre 1715 Georg I., Kurfürst von Hannover und König von England, die Herzogtümer Bremen und Verden von Dänemark durch Kauf erworben hatte, wurde Diecmann nach Stade in sein früheres Amt als Generalsuperintendent zurückberufen und ist dort 1720 gestorben, zwei Jahre nach Diedrich von Stade. Seine treue Anhänglichkeit für Schweden und das schwedische Königshaus, die er mit diesem Landsmann und Genossen seiner altdeutschen Studien teilte, verraten manche seiner Gelegenheitsreden: so die Leichenpredigt über Psalm 144,1—4 zur Beisetzung des schwedischen Feldmarschalls und pommerschen Generalgouverneurs Generals Grafen Otto Wilhelm Königsmarck und des schwedischen Obersten Grafen Carl Johann Königsmarck im Erbbegräbnis in

der Marienkirche zu Stade (19. Januar 1691), die er als Folianten von 110 Seiten Predigttext und 52 Seiten 'Personalia' prächtig gedruckt veröffentlichte unter dem Titel: „Das Königliche Marck und Panier Maccabeischer Kriegeshelden“ (Stade, bey Caspar Holwein, königlich schwedischer Buchdrucker 1692), mit zahllosen Zitaten aus der Bibel, antiken Autoren und verschiedenartigsten theologischen wie historischen Schriften der modernen Zeit, wobei er mit breit durchgeführter, unserem Geschmack kaum erträglicher etymologischer Deutelei den zweiten Teil des Familiennamens (Mark) als 'Panier' erklärt (im Hinblick auf den fraglosen Zusammenhang von 'Mark' mhd. *marc, marke* altn. *mǫrk* und 'Marke' mhd. *marc* altn. *mark* nicht ganz von der Hand zu weisen); viele andere Belege in seinen 'Teutschen Schriften'.[1])

Während seiner amtlosen Zeit hat er dann in Bremen seine Schrift über das althochdeutsche sogenannte Hrabanische Glossar verfaßt und nach seiner Heimkehr von Stade aus in Druck gegeben, der aber erst nach seinem Tode fertig geworden ist.[2]) Dies Buch, aus Abschriften zweier alter Handschriften

---

[1]) Darin „Schweden-Bremisches Danck- und Denckmahl in Zwo Predigten Ao. 1692. den 20. April Bey abgestatteter Erb-Huldigung der Löblichen Bremischen Ritterschafft“ und „Ao. 1693. den 26. Febr. wegen Hundertjährigen Andenckens des grossen Upsalischen Concilii“, gewidmet König Carl XI. von Schweden, die erste Predigt unter dem Titel: „die dreyfache güldene Krone“ (82 Quarttseiten), die zweite als Encaenia Septentrionalia, das ist das Nordische Licht- und Freuden-Fest“ (80 Quartseiten); Predigt an dem Danktage wegen des bei dem Entsatz von Narwa (1700 20. Nov.) erfochtenen Sieges über die Russen 1701 15. Febr., Karl XII. gewidmet, unter dem Titel: „der durch den Glauben im Kriegen und Siegen gestärckte König“ (65 Quartseiten) mit Anhang: „Bericht von dem Glorieusen ... Sieg ... Aus dem Schwedischen Original ins Teutsche übersetzet“; dann folgt die oben nach dem Einzeldruck besprochene 'Leich-Predigt' auf die Grafen Königsmarck; darauf mehrere Leichen- und Gedenkreden für hochadlige schwedische Männer und Frauen; eine Einführungspredigt für Consistorial-Rath Jacob Hieronymus Lochner 1686; „Entwurff Unvorgreiflicher Gedanken über Vier den Gebrauch der Privat-Communion Betreffende Gewissens-Fragen“. Weiter folgen als zweiter Teil Vorreden: über die zu Stade Ao. 1690 und 1703 gedruckte Hand-Bibel (S. 1—40); über die zu Stade Ao. 1700 gedruckte kleinere Handbibel (S. 40—46); über die zu Stade gedruckte Foliant-Bibel (S. 47—127); über Henr. Müllers und Joach. Lütkemanns zu Stade 1705 gedruckte Erklärung der Evangelien und Episteln; Vorrede über das zu Stade Ao. 1706 gedruckte wahre Cristenthum Joh. Arnds.

[2]) D. Johannis Diecmann, ecclesiarum in Ducat. Bremensi et Verdensi Generalis Superintendentii, Specimen glossarii manuscripti Latino-Theotisci

schöpfend, die auch Stade benutzte, ist auf Anregung und unter weitgehender Mitwirkung des Freundes zustande gekommen und enthält zahlreiche, äußerlich bezeichnete Beiträge von ihm. Ich besitze es selbst seit langem, und sein Erwerb gab mir den ersten Anstoß, den beiden so eng verbundenen treufleißigen Vorarbeitern der germanischen Philologie meine Aufmerksamkeit zu schenken. Steinmeyer, der über die hier verwendeten Handschriften und ihr Bekanntwerden mit gewohnter, nie versagender Gründlichkeit und Wissensfülle Auskunft gibt (Althochd. Glossen IV, S. 472, Z. 16 ff.; S. 629, Z. 34 ff.), nennt das Buch 'ungenießbar'. Gewiß ist es noch ganz im Bann der überlasteten Notizengelehrsamkeit und Zitatenfreude des Zeitalters und, was noch schlimmer ist, beherrscht auch von der herkömmlichen wilden Willkür im Etymologisieren, das nur als ein Rätselraten gehandhabt wird.[1]) Aber für die Geschichte der Anfänge unserer Wissenschaft, namentlich als Zeugnis über den Umfang der bei ihren ersten Bahnbrechern vorhandenen Kenntnis altgermanischer Literatur verdient das seltsame Werk, das nur ein kleines Bruchstück des vollendeten Manuskripts mitteilte und auf 168 Seiten (denen umfängliche Indices der angezogenen Autoren, der Sachen und Wörter folgen) nur 80 Wörter von den etwa 2660 Wörtern des Glossars besprach, immerhin genauere Betrachtung. Auch muß man wenigstens anerkennen, daß Diecmann die Verfasserschaft des Hrabanus Maurus und die Bezeichnung als Bibelglossar zurückwies. Über mittelalterliche lateinische Schreibung und Sprachformung bringt er eine Fülle höchst gelehrter und meist richtiger Beobachtungen.

---

quod Rabano Mauro, Archiepiscopo Moguntino inscribitur, illustrati etc., Bremae 1721.

[1]) Zu den eigensinnig festgehaltenen Schrullen gehört seine Bestreitung der von Eccard gegebenen richtigen Ableitung des Wortes 'Kirche' aus griech. *κυριακόν*, *κυριακή* und seine Zurückführung des althochd. *chiriihha* auf die Vorsilbe *gi-* und den Stamm *rîch* (Reich). Nachdem er mit dem Aufgebot gelehrtesten Wissens seine Behauptung in dem Specimen über die Hrabanischen Glossen verfochten hatte, widmete er ihr noch eine eigene kleine Schrift: 'Inquisitio in genuinos natales vocis Teutonicae Kirche Qua eos non in Graecia, sed Germania, constituendos esse probatur' (Stadae 1718). Hier zeigt sich Diecmann als Schüler Rudbecks, auf den er sich auch beruft, in dem Streben, für die germanische Kultur und Sprache überall autochthonen Ursprung zu retten und namentlich der evangelischen Kirche auf germanischem Boden höchstes Alter und völlige Selbständigkeit beizulegen.

Auch das Quellenverzeichnis seines *Πρόθυρον* und das Autorenregister sind lehrreich. Erstaunlich ist auch hier wie in allen seinen Schriften, namentlich auch in seinen unglaublich umfänglichen und von langen lateinischen quellenkundlichen Anmerkungen überwucherten deutschen Kasualpredigten die gediegene umfassende Gelehrsamkeit auf theologischem, philologischem, geschichtlichem und orientalistischem Gebiet, die manchen auch heute willkommenen Nachweis und manche richtige Bemerkung bietet. Mir persönlich und auch dem verehrten Empfänger dieser Blätter ruft aber der Gegenstand dieses Buchs wieder unsere gemeinsamen wissenschaftlichen Werdejahre ins Gedächtnis: im Sommersemester 1879 sprach das ordentliche Mitglied des Leipziger deutschen Seminars, Karl Heinemann aus Deutsch-Eylau, später als Goethebiograph, Goetheherausgeber, Goetheforscher weithin bekannt geworden, über das Hrabanische Glossar, während ihm der Famulus von Wilhelm Braune, Paul Weißschuh aus Leipzig opponierte. Wenige Jahre danach wurde ich dann in Berlin mit Ludwig Wüllner, dem Verfasser der zweiten Untersuchung dieses Glossars befreundet, und auch der Name und die Person Rudolf Koegels, des allzufrüh uns Entrissenen, ist untrennbar damit verknüpft.

Diecmanns geschichtliche Bedeutung liegt auf anderem Gebiet. Seine althochdeutschen Studien haben die sprachgeschichtliche Einsicht in die grammatischen Probleme des Altgermanischen nicht gefördert. Aber für die Gestaltung der Sprache der deutschen Lutherbibel hat er bahnbrechend gewirkt. Er hat für die große Grundfrage der protestantischen Kirche, der modernen deutschen Bildung zuerst die Entscheidung in der rechten Richtung gesucht, der die Entwicklung bis auf den heutigen Tag gefolgt ist, für die Frage nämlich: wie ist die dankbare Treue gegen Luthers geniales Werk mit der Treue gegen den im Laufe der Zeit immer besser hergestellten und immer richtiger verstandenen Grundtext und mit dem religiösen und natürlichen Bedürfnis nach Verständlichkeit, nach einem lebendigen Bibeldeutsch in Ausgleich zu bringen?

Er hat seit 1690 in Stade Drucke der Lutherbibel erscheinen lassen, für deren Textherstellung er einerseits den Grundtext berücksichtigte, anderseits alte authentische Drucke der lutherischen Bibel heranzog. So gelang es ihm, die Sprache von vielen zufälligen oder willkürlichen Veränderungen und

Entstellungen zu befreien und zugleich die Übersetzung als solche zu berichtigen. Zunächst gab er 1690 eine (mir leider nicht zugängliche) Handbibel, die 1698 einen zweiten Abdruck mit erweiterter Vorrede und 1703 eine neue Auflage erlebte, der bereits die Textrevision der inzwischen erschienenen Folio-Bibel zugrunde lag (s. die Vorrede von 1703, Teutsche Schriften 2, S. 34 f.). Beide Auflagen der Handbibel hat der Verleger dem König von Schweden gewidmet. Daneben kam im Jahr 1700 eine Handbibel in Gesangbuchgröße mit sehr kleinem und engem Satz heraus[1]) und 1702 die erwähnte Foliobibel für den Gebrauch aller Kirchen, mit der Widmung:[2])

---

[1]) Im zweiten Abdruck (von 1703) lautet der Titel: „Biblia, das ist: die ganze Heil. Schrifft Altes und Neues Testaments, Verdeutscht durch Doct. Martin Luther, Und mit kurtzen Summarien und Concordantien, auch ordentlicher Anweisung zum Sonn- und Fest-tägigen Gebrauch nützlich zugerichtet. Nunmehr auffs neue Mit unverdrossenem Fleisse übersehen, gegen einige alte und neue Ausfertigungen, auch selbst den Grund-Text gehalten, und von unzehlich vielen, durch verschiedenes Nachdrucken hin und wieder eingeschlichenen Fehlern gesäubert. Nebst Einer neuen Vorrede H. Johannis Dieckmans D., der Hertzogthümer Bremen und Verden General-Superintend. Samt angehengtem kurtzen Gebet- und Gesang-Buche. Gedruckt nach dem Exemplar zu Staade. Verlegt von Caspar Holwein. Im Jahre Christi 1703." Anhang (57 Seiten): „Geistreiches Gesang-Buch, Herrn D. Martin Luthers, und anderer Geistreichen Männer." Zum Schluß (S. 57—62): „Christliche Gebete zu allgemeiner Kirchen- und Haus-Andacht"; „Register der Gesänge."

[2]) Der Titel der höchst würdig gedruckten Foliobibel lautet: „Biblia, Das ist, Die gantze Heilige Schrifft, Altes und Neues Testaments, Nach der Verdeutschung D. Martin Luthers, Anitzo abermahl fleißig übersehen, Und gegen andere vollständigere Außfertigungen, mit Zuziehung des Grund-Textes, gehalten, samt allen seinen Vorreden, Randglossen, und noch nie bey einiger Bibel gedrucktem Doppelten Psalter, Imgleichen seinen herrlichen, besonders gestelleten Summarien des Psalters, Wie auch den Von M. Joh. Sauberten über alle Capitel der gantzen Heil. Schrifft eingerichteten Summarien und Abtheilungen, Und Von D. Salom. Glaßen auß jedem Theile solcher Capitel, zur Erbauung der Einfältigen, kürtzlich-gezogenen gewißen, in Lehre, Trost, Vermahnung, oder Warnung bestehenden Nutzen, Nebst den Concordantzien, und auf die Historien, fremde Namen, Glaubens-Lehren, Zeit-Ordnung, und andere dienliche Sachen, gehenden Registern, Dann auch dem Anhange der Apocryphorum Altes Testaments, Und einer neuen außführlichen Vorrede, D. Johannis Dieckmanns, Der Hertzogtühmer Bremen und Verden General-Superintendenten, Darinn zuforderst die Vollkommenheit der Heil. Schrifft behauptet, ferner das falsche Vorgeben eines Haupt-Schwärmers, als wann wir in unsern Evangelischen Kirchen bisher die rechte Bibel Lutheri nicht, sondern eine andere an ihrer Stelle gehabt, samt deßen Läster- und Lügen-Geiste, untersuchet, und darauf, was wegen dieses neuen Bibel-Drucks zu

Karl Dem Zwölfften, Der Schweden, Gothen und Wenden etc. Könige, Groß-Fürsten in Finnland, Hertzogen in Schonen, Ehesten, Liefland, Carelen, Bremen, Verden, Stettin, Pommern, der Kassuben und Wenden, Fürsten zu Rügen, Herrn über Ingermanland und Wißmar, etc. Wie auch Pfaltz-Grafen beym Rhein, in Bayern, zu Jülich, Cleve und Bergen Hertzogen, etc. Meinem allergnädigstem Könige und Herrn.

Diecmanns Revision, soweit sie eine Wiederherstellung alter echter Text- und Sprachformen Lutherscher Bibelausgaben erstrebte, hatte mancherlei Vorgänger, deren seine Vorrede auch rühmend gedenkt. Er war in der Ausführung auch weder konsequent noch durchgreifend und stützte sich auf unzulängliche Hilfsmittel, da er nur die Wittenberger Originalausgaben von 1557 und 1565 zur Hand hatte, aber keine bei Luthers Lebzeiten entstandenen und als Ersatz der ersten Gesamtbibel von 1534 die Bugenhagenbibel, die niederdeutsche Übersetzung der Lutherbibel von 1532, verwendet. Neu erschien damals noch und gewagt war hingegen innerhalb der Lutherischen Kirche Diecmanns Verfahren, bei der Wahl zwischen verschiedenen Lesarten Lutherscher Bibelausgaben diejenigen zu bevorzugen und in seinen Text einzusetzen, die ihm den Sinn des Grundtextes am richtigsten und treusten wiederzugeben schien. In diesem nicht unbedenklich erscheinenden Eklektizismus lag ein Eingriff in die endgültigen Textgestaltungen der deutschen Bibel durch den Übersetzer Luther und damit auch der wichtige Grundsatz, daß es erlaubt sei, an Luthers Entscheidungen Kritik zu üben. Freilich beschränkte sich diese Kritik darauf, Luther gegen Luther auszuspielen oder gelegentlich auch nur, da ja nur posthume Wittenberger Bibeln benutzt wurden, rezipierte Wittenberger Vulgatlesarten gegen die authentischen der bei Lebzeiten Luthers erschienenen Originalausgaben. Neu und eigenartig war ferner, daß Diecmann schärfer als alle bisherigen Revisoren der Lutherbibel auf das rein Sprachliche achtete: d. h. einmal auf das was man damals unter 'Orthographie' oder 'Recht-Schreibung' zusammenfaßte, also nicht bloß auf die Schreibung, sondern auch

erinnern, angefüget wird. Mit sonderbarer Königl. Schwedischen Freyheit. STADE, Gedruckt und verlegt von Caspar Holwein, Königl. Schwed. Buchdrucker. Im Jahr Christi 1702." Der Psalter ist in zwei Fassungen gegeben, die auf Text und Randvarianten verteilt sind, und begleitet von den vier verschiedenen Vorreden Luthers. Auch andere Bücher der Bibel enthalten gelegentlich Varianten und Erklärungen. Übel wirken die beigegebenen abgenutzten Holzschnitte.



auf die Lautgestaltung, und zweitens darüber hinaus auf das Syntaktische und Stilistische.[1])

Diecmanns bescheidene Revisionsarbeit kam aus einem starken religiösen Bedürfnis und tiefster evangelischer Frömmigkeit. Gleich seinem Freunde Diedrich von Stade verehrte er Johannes Arndts Buch 'Vom wahren Christentum', schrieb auch für eine neue, von ihm veranstaltete Ausgabe (Stade 1706) eine Vorrede.[2]) Dieses Buch aber, das einen nur mit der 'Nachahmung Christi' vergleichbaren ungeheuren Erfolg gehabt hat, war bei seinem Hervortreten und blieb allen Orthodoxen verdächtig der Ketzerei, weil es vielfach aus älterer Mystik, aus Tauler und aus der 'Theologia deutsch', aber auch aus dem als

---

[1]) Vorrede zur Handbibel 1703 (Teutsche Schrifften 2, S. 38f.): „Wobey ich gleichwohl meine sehnliche Begierde nicht bergen kan, die ich wegen der Orthographie unserer edlen Mutter-Sprache trage, daß sie nemlich dermahleins auf gewisse, und so wohl in dem reinen und deutlichen Laut der ausgesprochenen Wörter, als deren wahren Abstammung und Lenckung, gegründete Regeln, wie auch die dabey herzu gezogene vernünfftige Schreibgewohnheit fest gesetzet, durch eine allgemeine Genehmhaltung gleichförmig eingeführet, und der Teutsche Bibel-Druck darnach beständig eingerichtet, die Jugend auch hinkünfftig dazu angeleitet werden möge: Worinn zwar einige Europaeische Völcker, welche die Schreibrichtigkeit ihrer Sprachen bereits in ziemliche Ordnung gebracht, uns Teutschen zuvor gekommen sind; aber uns auch eben damit zugleich die Möglichkeit gezeiget haben, daß wir nicht weniger, als sie, dergleichen nützlichen Dienst unserer Sprache leisten, und alle sich etwa dagegen aufwerffende Hindernissen aus dem Wege räumen können. Denn so vortrefflich auch immermehr der sel. Herr Lutherus sich üm die Teutsche Sprache verdienet gemacht hat; als welche durch ihn nach und nach von ihrer alten Rauhigkeit, und sonst annoch anhängenden Schlacken gesaubert, und zu einer ausnehmenden Rein- und Zierlichkeit befordert ist, die in seinen Schrifften, absonderlich aber in der Bibel, prächtig hervorstrahlet: So unverneinlich ist es auch dabey, daß die damahls gebräuchliche Orthographie (darüm er ohndas nicht so sehr, als üm die Sprache selbst, bekümmert war) so wenig zu einer unaussetzlichen Richtschnur vorgeschrieben, als jemahls dafür angenommen worden; sondern vielmehr hernach verschiedentlich geändert, und also nicht beybehalten sey, sie sich auch auf unsere jetzige Zeiten nicht völlig mehr schicke (Conf. Gueintz, Teutsche Rechtschreibung, p. 5). Wer die bey seinem Leben heraus gekommene Bibeln gegen diejenigen, welche nach seinem Tode biß hierher, und also über 150. Jahre, so vielfältig abgedrucket worden, zu halten Lust, Zeit und Gelegenheit hat, dem wird die augenscheinliche Ungleichheit bald vorkommen; Wiewol ich auch dabey gerne bekenne, daß man verschiedenes in jenen besser, als in diesen, nach der Schreib-Art abgebildet antreffe."

[2]) Aufgenommen in Joh. Diecmanns Teutsche Schriften (Hamburg, Christian Wilhelm Brandt 1735), S. 164—232.



heterodox geltenden Valentin Weigel geschöpft habe und weil alle Schwarmgeister, Spiritualisten und Separatisten, später auch die Pietisten seine Gefolgschaft bildeten. Auch Diecmann haben orthodoxe Eiferer und Kampfhähne wiederholt eine pietistische oder heterodoxe Haltung vorgeworfen. Mit dem Pietismus Speners, August Hermann Franckes und auch Gottfried Arnolds berührte er sich nun auch wirklich, so rechtgläubig er an Luther festzuhalten überzeugt war, in mancher Hinsicht.

August Hermann Francke veröffentlichte fünf Jahre nach Diecmanns erster Stadischer Bibel seine „Observationes Biblicae oder Anmerckungen über einige Oerter H. Schrifft, Darinnen die Teutsche Ubersetzung des Sel. Lutheri gegen den Original-Text gehalten und bescheidentlich gezeiget wird, Wo man dem eigentlichen Wort-Verstande näher kommen könne“ (monatweise Halle 1695; erschienen nur Januar bis September). Damit hatte dieser friedliche Herzenschrist die Lunte an ein Pulverfaß gelegt. Unter den Explosionen orthodoxer Verfolgungswut, die nun folgten, war die heftigste und wirksamste die Gegenschrift des streitlustigen Pietisten-Anklägers Johann Friedrich Mayer in Hamburg.[1])

Ich muß es mir versagen, hier näher auf diesen Streit und seine Bedeutung einzugehn. Genug, Diecmanns Luthertext wurde in dem Abdruck der Stader Gesangbuch-Bibel von 1703 die Grundlage für die erste, 1713 von dem pietistischen Freunde Franckes, dem Freiherrn Hildebrand von Canstein herausgegebene revidierte deutsche Lutherbibel, die dann in der durch ihn gegründeten v. Cansteinschen Bibelanstalt weiteste Verbreitung in immer neuen Ausgaben erlangte und bis auf den heutigen Tag, mehrfach neu revidiert der Textus receptus der deutschen Lutherbibel geblieben ist.

Was Diedrich von Stade, Johann Diecmann, August Hermann Francke, der Freiherr von Canstein übereinstimmend wollten und auf verschiedenen Wegen auch erreichten, war dies. Die deutsche Bibel sollte wieder lebendig werden im ganzen Volke. Ihre Verständlichkeit und ihre Echtheit dem Grundtext gegenüber sollte gesichert und gemehrt werden. Fernbleiben sollte ihr gewaltsame, schulmeisterliche, nüchterne, verstandesmäßige

[1]) Vgl. O. Frick, Bericht der v. Cansteinschen Bibelanstalt vor der sogenannten 'Probebibel', Halle a. S., Verlag der Buchhandl. d. Waisenhauses 1883, S. V ff.



Sprachneuerung und Sprachregulierung. Ein Ausgleich also sollte geschaffen werden zwischen der unsterblichen sprachschöpferischen Nachgestaltung des Originals durch Luther, das im Kerne nicht angetastet werden darf, und den Ansprüchen der fortschreitenden wissenschaftlichen Bibelkritik und Bibelexegese sowie den Wandlungen der deutschen Sprache, dem gesteigerten Bedürfnis einheitlicher Schriftform. Diese Aufgabe ist natürlich nur bis zu einem gewissen Grade erreichbar. Die Versuche, ihr zu genügen, werden immer verschiedene Beurteilung und mancherlei Anfechtung erfahren. Aber eins ist gewiß: die große Erneuerung des Schriftdeutsch seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, die uns eine Dichtersprache und eine künstlerische Prosa schuf, jene Erneuerung, die in Klopstock und Lessing, in der bildnerischen Sprachkraft der Geniezeit sich offenbart, hat sich Jugend und Seelenfrische, urwüchsige Einfalt und Wucht, Fülle und Rhythmus des Ausdrucks getrunken aus dem wiedergefundenen und neugefaßten Quell der lutherischen Bibelsprache. Nicht natürlich meine ich, daß gerade nur oder überwiegend die Stader und die Cansteinschen Lutherbibeln benutzt worden wären. Aber die Andacht, Liebe und Sorgfalt vor Luthers Werk, denen diese Ausgaben allein ihr Dasein danken, sie machten aus der Bibelsprache einen neu eröffneten Brunnen, nach dem die edeln Seelen sich drängten. Sein Wasser half — neben englisch-italienischen Einflüssen verschiedener Art — das deutsche Auge von der Blindheit des Klassizismus heilen und den deutschen Sinn vom Aberglauben des alten Barbarenbegriffs reinigen. Als in den 'Blättern von deutscher Art und Kunst' Herder, Goethe, Möser dem Volkslied und Shakespeare, dem gotischen Münster von Straßburg und dem alten deutschen Recht Achtung, Verständnis, Liebe erstritten, und als im Zeitalter der nationalen Wiedergeburt Deutschlands die Romantiker und die Brüder Grimm mit ihren Genossen und Nachfolgern auf neuen Bahnen jene früheren Bemühungen fortführten, da wirkte in ihnen allen der germanische Geist, der im 16. Jahrhundert aus der Entdeckung der gotischen Bibel aufleuchtete, die darauf gegründeten altertums- und sprachkundlichen Studien, in Holland und England, Schweden und Deutschland entfaltete und die Verjüngung und Wiederbelebung der deutschen Bibelsprache Luthers hervorrief.

THEODOR FONTANES NORDISCHE BALLADEN UND BILDER.

Von Karl Reuschel.

„Luren-Konzert“ heißt Fontanes letztes Zeugnis für seine Beschäftigung mit Gegenständen aus altgermanischer Vergangenheit. Das Gedicht erschien 1896 im „Pan.“ Beim Anhören der Klänge aus der fernen Zeit fühlt er inmitten einer neumodischen Kopenhagener Gesellschaft Schwerter- und Schilderlärm seine Ohren umtosen. Walküren tragen die Helden nach Walhall, die Blicke schweifen zurück ins Heidentum.

Oft zuvor ist seine Einbildungskraft beflügelt worden durch Stoffe aus dem Norden. Saxo Grammaticus, Snorri Sturluson, sagenhafte Geschichte Dänemarks, Norwegens und Schwedens, Schildereien aus den nordischen Reichen waren ihm lieb und willkommen als Anregungen zum dichterischen Schaffen. Anekdotisches besonders entnahm er späteren historischen Quellen.

Seine Balladenkunst, von Conrad Wandrey allzusehr hinter die erzählenden Werke zurückgestellt, hat in zwei Arbeiten wissenschaftliche Behandlung erfahren, durch Carl Wegmanns Münsterer Doktorschrift (Theodor Fontane als Übersetzer englischer und schottischer Balladen, 1910) und mit Hans Rhyns ästhetisch tiefer eindringender Untersuchung (Die Balladendichtung Theodor Fontanes, Bern 1914 = Sprache und Dichtung, herausgeg. von Maync und Singer, Heft 15). Zusammenfassend aber sind die nordischen Balladen noch nicht gewürdigt worden. Ich nehme hinzu, was Fontane als „Bilder“ bezeichnet, und vernachlässige auch nicht die im III. Abschnitt seiner „Balladen und Bilder“ stehende schwedische Sage „Der 6. November 1632.“

Wegmanns Mitteilungen aus den Protokollen des Tunnels, weiter die Briefe, beides von Rhyn verwertet, endlich das Tagebuch aus den Jahren 1884 bis 1898, das Ernst Heilborn 1919 veröffentlichte, gewähren Aufschluß über die Entstehungszeit

zwar nicht aller, doch der meisten dieser Dichtungen, bei einigen mußten wir uns mit dem nicht recht zuverlässigen Hinweis auf die Gedichtauflagen begnügen, wenn es nicht gelingen wollte, andere Mittel heranzuziehen. Rhyn unterscheidet in Fontanes Balladentechnik drei Perioden. Der ersten sind „Der Wettersee“ und „Der Wenersee“ zuzurechnen, der zweiten das von Rhyn nicht berücksichtigte Bruchstück „Hakon Borkenbart“, ferner „Gorm Grymme“, „Harald Harfager“ und „Der 6. November 1632“, das übrige fällt in die dritte.

Über den **„Wettersee“** berichtet die Tunnelniederschrift vom 9. Februar 1845. Wenn der Dichter im Jahre 1851 Witte gegenüber betont, er könne die Bevorzugung des „Wettersees“ vor dem „Wenersee“ nicht billigen, weil sein Poetenberuf aus diesem deutlicher werde als aus jenem, so will er doch den Zwillingsbruder nicht zurücksetzen: „Mir war der Stoff gegeben, ich habe nur gesichtet und — versifiziert. Auf diesen Stoff lass' ich aber nichts kommen.“ Eine einheitliche Quelle vermag ich nicht ausfindig zu machen. Für die Nixenwelt und den Neck bietet Afzelius, Swenska Folkets Sago-Häfder 2 (Stockholm 1839) S. 135 ff. ([2]1844 S. 149 ff.) Anhaltspunkte genug. Ungewitters Volkssagen und Volkslieder aus Schwedens älterer und neuerer Zeit, Leipzig 1842, waren mir nicht zur Hand. Fontane schwelgt in farbensatten Naturbildern bei wechselnder Beleuchtung. Prächtig benutzt er das Flechten der Teichrosen um Stirn und Nacken der Nixen als Schmuck und zugleich Abwehr vor dem Mondlicht (vgl. Lenaus Schilflied „Auf dem Teich, dem regungslosen“). Nach der Szene des Friedens im zweiten Teil die aufgereizte Natur. Hier wird die Phantasie kühn: die Heidefrau reitet auf ihrem Renner zur Tränke. Einige Verse in der schwedischen Volksballade von Herren Båld sind Anlaß geworden zu einer naturmythischen Vision von großartigster Auffassung. Str. 5—7 (E. G. Geijer och A. A. Afzelius, Svenska Folkviser. Ny betydligt tillökad upplaga utgifven af R. Bergström och L. Höijer, Stockholm 1880, I Nr. 15):

„Jo, jag såg henne uppå heden i går
Ibland alla andra trollpackor små.
Och björnen den så red hon uppå,
Och ulfven den hade hon till sadel derpå.
Och ormen den hade hon till piska;
Jag sjelf der varit och vistats.“

Was die Mutter dem Sohn erzählt zum Beweis, daß er eine Hexe gefreit hat, überträgt der deutsche Dichter unbekümmert auf das Fabelwesen. Aber die Vorstellung, daß die „Heidefrau" den Wolf als Sattel auf dem Bären benutze, war ihm doch wohl zu ungeheuerlich. Der Wolf selbst wird zum Reittier, und an „den ormen den hade hon till piska" rankt sich die Einbildungskraft: Blindschleichen werden zu Zügeln, ein Igel dient als Sporn. Gewaltig ist dann die Strophe:

> Wetteifernd funkelt das Katzengrau
> Der Augen von Wolf und Heidefrau,
> Man sieht, bei solchem Blitzen und Sprühn,
> Die lechzende Zunge des Wolfes glühn.

Endlich die Ruhe nach dem nächtlichen Spuk: Fischer bei der gewohnten Tätigkeit. Die Gegensätze der Stimmung sind aufs schärfste herausgearbeitet, Zauberschloß aus dem See steigend, finstrer Palast der Nacht, Wandel der Farben von Gold und Rubin zu Silber und Aquamarin, später aus dem tiefen Schwarz das Blitzen, Sprühn und Glühn hervorwetternd. Zu der Farbensymphonie gesellt sich der Zauber des Stabreims in der zweiten Gedichthälfte: da knickt es und kracht, Renner — reitet, Fischer durchfurchen. Fontane hat wohl Mohnickes Volkslieder der Schweden, Berlin 1830, Nr. 12 gekannt.

„Der Wenersee", zu dem ein Blick auf die Landkarte den Anlaß gab, ist eine Naturmythe. Fontane trug ihn am 16. Februar 1845 im Tunnel vor. Je vier achtfüßige Trochäen, katalektisch, bilden eine Strophe wie in Uhlands „Bertran de Born". Die männlichen Reime verleihen der äußeren Form die Wucht, die dem Inhalt entspricht. Vielleicht klang der Rhythmus Platenscher Parabasen (Verhängnisvolle Gabel I. und IV. Akt) und Dialoge (Romantischer Ödipus II 1, 2, 5; III 1, IV 1, teilweise 2, IV 3) im Ohre nach. Hebt Rhyn für den Schluß einen möglichen Zusammenhang mit Lenaus „Sturmesmythe" hervor, so wäre noch eher auf „Mahomets Gesang" aufmerksam zu machen; ähnliche Wendungen fallen auf, wenn bei Goethe die Bäche und Flüsse klagen: „ein Hügel hemmt uns zum Teiche" und es im Wenersee heißt: „Zwischen ihm und seiner Heimat hebt sich nur der Felsenkamm", wenn der Riesenstrom seine Brüder, seine Schätze, seine Kinder dem erwartenden Erzeuger freudebrausend an das Herz trägt und bei Fontane sich Sohn und Vater jauchzend die Hand zum Willkommen reichen.

„Hakon Borkenbart“, ein Fragment von nur drei Strophen, wird wesentlich verständlicher durch die Nachrichten, die es in dem Roman „Vor dem Sturm“ begleiten. Aus einem Briefe vom 11. August 1866 an Wilhelm Hertz erfahren wir, daß der Plan zu dieser Schöpfung damals bereits zehn Jahre alt war. In die sechziger Jahre, wenn nicht schon vorher, dürfen wir den „Hakon Borkenbart“ rücken. Er zeigt ein ganz musikalisches Gepräge. Selbständig erscheint er in der Gedichtsammlung von 1875. Im Roman liest Hansen-Grell das umfangreiche, wohl zwanzig Strophen zählende Gedicht als Gast den Kastaliafreunden (Gesamtausgabe I 152). Nur die erste und dritte Strophe sind wörtlich angeführt. Der fünfzigjährige König zieht aus zur Werbung um Schön Ingeborg (Abweichung gegenüber 1875 und später Str. 3, 2: Und stolz und lächelnd blickt er drein). „Das Gedicht verläuft nun so, daß die schöne Ingeborg ihn abweist, wofür er Rache gelobt. Er verkleidet sich als Bettler und setzt sich mit einer goldenen Spindel vor Ingeborgs Schloß. Sie begehrt die Spindel; er verweigert sie ihr. Ihre Begierde entflammt so heftig, daß sie sich dem Bettler hingibt, um die Spindel zu besitzen. Nun kommen die bekannten Konflikte: Der Vater in Zorn; Verstoßung. Zuletzt entpuppt sich der Bettler als Hakon Borkenbart, und alles gelangt zu einem glücklichen Schluß.“ Das Urteil des Dr. Saßnitz mutet an, als ob eine Kritik nach dem Vortrag im Tunnel genau aufgezeichnet ist. Saßnitz erklärt, „daß unser verehrter Gast sein großes Darstellungsvermögen an einen Gegenstand gesetzt habe, dem mit einem geringeren Kraftaufwand mehr gedient gewesen sei. Das Ganze sei, wie er selbst bemerkt habe, ein Märchenstoff. Ein solcher müsse aber in der Schlichtheit, die seinen Reiz bilde, nicht durch Pracht des Ausdrucks gestört werden. Das Gedicht, bei unbestreitbaren Vorzügen, sei zu lang und namentlich zu schwer.“ Wenn einmal die Tunnelprotokolle ganz veröffentlicht sind, wird es ein Leichtes sein, den Sachverhalt aufzuhellen. Vorläufig leiten die erwähnten Hinweise auf die Stoffquelle hin. Von Asbjörnsen und Moe, Norske Folke-Eventyr, war mir nur die dritte Auflage, Christiana 1866, erreichbar. Daselbst steht ein Märchen Haakon Borkenskjæg unter Nr. 45 auf S. 215. Es ist aber so gut wie sicher, daß Fontane sich nicht an den Urtext, sondern an die Übersetzung in den Norwegischen Volksmärchen von P. Asbjörnsen und Jörgen Moe. Deutsch von Friederich

Bresemann. Mit einem Vorworte von Ludwig Tieck. Zweiter Band, Berlin 1847, gehalten hat, wo Hakon Borkenbart unter Nr. 15 auf S. 129 steht. Der Vergleich der drei Strophen mit der Inhaltsangabe zeigt: Fontane hat ziemlich frei umgestaltet. Denn der Held des Märchens ist kein König, sondern ein offenbar noch jugendlicher Prinz, und die Königstochter trägt keinen Namen. Ob der Dichter die drei Stufen, in denen Hakon zu seinem Ziele kommt, auch behandelt hat, wissen wir nicht. Schwerlich aber kann er den zweiten Teil, wo die Königstochter nach der Flucht aus dem väterlichen Schloß mit dem vermeintlichen Bettler in einer Hütte lebt, auf der Königsburg arbeiten und für ihren Mann, der abwechselnd als Prinz und als Bettler seine Rolle spielt, stehlen muß, am Ende mit dem Griseldismotiv, in gleich umständlicher Weise wie das Märchen behandelt haben. Dieses gehört in die Klasse des Königs Drosselbart (Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen Nr. 52). Weshalb mögen nun die drei ersten Strophen für wert erachtet worden sein, in die Gedichte übernommen zu werden? Offenbar wegen ihrer poetischen Vorzüge. Schon die Strophenform besitzt viel Reiz. Sie setzt sich aus zwei Stollen und einem Abgesang zusammen. Rezitativ und Gesangsmelodie vereinen sich, jenes macht die ersten vier, diese die letzten drei Verse aus, gleich dem Abgesang in Abendliedern wie „Nun ruhen alle Wälder." Grammatischer Parallelismus 1, 2: Hat Roß und Ruhm, hat Waff' und Wehr, wirkungsvolle Wortwiederholung 1, 4: Viel hohe Schiff' auf hohem Meer, verbunden mit gedanklichem Gegensatz 2, 2: Er liebt die Schlacht und liebt den Wein, 1, 5. 6: Es prangt sein Feld in Garben, Er aber prangt in Narben, erweiternde Züge: In Narben von den Dänen her; 3, 6. 7: Auch Ruhm und Narben werben, Und werben gut wie Jugendschein; Stabreim: Roß und Ruhm, Waff' und Wehr; Es wallt im Wind ... zeugen von hoher Künstlerschaft. Mit besonderem Geschick wird der Märchenstoff ins Sagenhafte umgestaltet durch Einführung von Namen, die eine eigene Gefühlssphäre um sich breiten: Schön Ingeborg (Frithjofssage!), ein mythischer König Sala. Der Kampf mit den Dänen hat Hakon seine Narben gebracht. Gerade die äußeren Zeichen seiner Tapferkeit erfüllen ihn mit Selbstvertrauen, mit Zuversicht auf Erfolg, die bei dem Siebziger der endgültigen Fassung noch mehr hervortritt. „Narben sind doch das Schönste", sagt Marie, Vor dem Sturm II 135.

Über **„Gorm Grymme“** hat sich schon eine kleine Literatur angesammelt: Ernst Weber, Der Kunstschatz des Lesebuchs. Die epische Dichtung[2] (Leipzig und Berlin 1915) S. 260 ff. Rhyn S. 159 ff. Margarete Rothbart ZVfV 25 (1915), S. 88 f. Fontane verwendet nach Schilderung des Helden und Deutung seines Beinamens in reichem Maße die Bildertechnik: Gorm Grymme an der Seite Thyra Danebods blickt beim Julfest aus dem Saal in die offene Halle und schaut dem Spiel seines einzigen Sohnes, des spätgeborenen und darum besonders geliebten Harald zu. Dann fällt das verhängnisvolle, ahnungsschwere Wort: „Wer je mir spräche ‘er ist tot’, Er müßte sterben zur Stund’!“ Monate darauf: der zärtliche Vater sieht dem Scheidenden nach, der hoffnungsfreudig, mit einem Lied auf den Lippen, zum Kampf ausfährt. Strophe 6, genau der Mittelpunkt der eigentlichen Handlung, bringt die Schicksalswende. Von den dreihundert Schiffen kehren drei zurück. Wir empfangen eine knappe Kunde von dem Kampf und Tod Haralds bei Brömsebro. Mit Vorbedacht wird dieser Ort genannt, eine jahrhundertlange Grenze zwischen Schweden und Dänen. Die letzten vier Strophen bereiten die Entscheidung vor, und der Schluß, in gewolltem Balladenhalbdunkel gehalten, wirkt gerade dadurch beklemmend. Str. 7: Thyra, die das Unheil sofort erfaßt, verhandelt mit den Heimkommenden am Strande, erklärt, das Wagnis der Benachrichtigung auf sich nehmen zu wollen, und hüllt sich in Trauergewänder. Str. 8: Auch die Halle verkleidet sie schwarz und stellt zwölf Kerzen auf. Str. 9: Gorm Grymme, von schlimmer Ahnung ergriffen, dumpf das Unglück fühlend, will am Meere Luft schöpfen. Str. 10: Die Königin hängt ihm den Trauermantel um. Er weiß jetzt, was geschehen ist. Wie schlicht wird die Verbundenheit der Ehegatten in gemeinsamem Schmerz ausgedrückt! Alles ist, wie Rhyn hervorhebt, in Handlung umgeschmolzen, Plastik an die Stelle des Musikalischen getreten. Rhyn scheint mir zu vorsichtig, wenn er meint, wir wüßten nicht, aus welcher Quelle Fontane geschöpft habe. Es liegt kein Anlaß vor, die Ballade nicht unmittelbar auf Saxo zu gründen, zumal da der Dichter, als er sie im Jahre 1864 niederschrieb, eben erst Saxos Grab besucht hatte.

„Harald Harfager“ ist wegen des Einblicks in die kombinatorische Phantasie sehr lehrreich. Die „Heimskringla“ Snorres bietet in der Sage von Harald nur allgemeine Anhalts-

punkte. Fontane mag Mohnickes Übertragung, erster Band, Stralsund 1837, in Erinnerung haben. Im dritten Kapitel (S. 70) steht die Geschichte von Gyda, Eiriks Tochter. Den Boten des Königs, der sie zur Kebse begehrt, erklärt sie: „sie wolle ihre Jungfrauschaft nicht so verschleudern, daß sie einen König zum Mann nehme, der nicht mehr Reiche als einige Landschaften zu regieren habe.“ Und weiter: „sagt diese meine Worte an König Harald: daß ich nur dann Ja sagen will, seine echte Ehefrau zu werden, wenn er meinethalben wieder das thut, und ganz Norwegen unter sich bringt . . .“ Darauf folgt Haralds bekanntes Gelübde. Im einundzwanzigsten Kapitel S. 86 heißt es dann: „König Harald hatte viele Frauen und viele Kinder.“ Unter ihnen war Ragnhild die Mächtige, Tochter König Eiriks von Jotland. „Sie sagen, daß König Harald, als er Ragnhild die Mächtige bekam, neun seiner Frauen entließ. Des gedenkt Hornklofe:

Er verließ die holmrygischen
Und die hordischen Jungfraun . . .

Als er die dänische Frau nahm.“

Die Gestalt der Gyda und die der Ragnhild haben sich also in der Phantasie zu einer verbunden, und das Motiv wird romantisch-sentimentaler gemacht, indem die von Snorri mitgeteilten Tatsachen, Gyda sei unter der erwähnten Bedingung willens gewesen, echte Gattin des norwegischen Herrschers zu werden, und Harald habe bei der Heirat mit Ragnhild neun seiner Frauen den Abschied gegeben, als Forderungen der stolzen Dänin auftreten. Märchenhaft ist die Vermehrung der Zahl von neun auf neunundzwanzig, märchenhaft auch die Liebe auf den ersten Blick, die sich freilich aus der Achtung vor der Umworbenen erklärt und somit innerlich vorbereitet erscheint. Des Dichters Urteil über die Nibelungenstrophe (vgl. Rhyn S. 132) aus dem Jahr 1851 scheint überwunden, und schon daraus dürfen wir schließen, daß die Ballade einer wesentlich späteren Zeit entstammt. In der Sammlung von 1875 fehlt sie. Die außerordentlich freie Form der Behandlung macht frühes Entstehen ganz unwahrscheinlich. Jedenfalls hat der Eindruck von Röskilde auf der Reise des Jahres 1864 mitgewirkt. Mit Kühnheit wird Ragnhild-Rynhild zu König Harald Blaatands Tochter umgeschaffen, als Bote ein Olaf Thureson eingeführt. Die Seefahrt zerlegt sich in drei genau bestimmte Stationen. Betont ist das Heidnische:

Freyr schickt gnädig die Sonne. Der plötzliche Entschluß, in Demut um Rynhilds Hand anzuhalten, scheint mir durchaus der ungebändigten Sinnesart des Barbaren zu entsprechen, und Rhyns Bedenken rühren aus unzulässiger Anwendung moderner Psychologie her. Fein durch Wort und Geste ist Rynhild charakterisiert, wie sie selbstbewußt bei ihrer Antwort spielend die Spange vom Arm windet, wie sie furchtlos an der Seite des Vaters steht und die beinahe hundert feindlichen Segel zählt. Auch die Neunundzwanzig, erst „blond und stolz und glücklich", dann bei der Botschaft schadenfroh, prägen sich dem Gedächtnis ein. Dazu kommen Feinheiten der sprachlichen Form, die Alliteration: dieweil sie die Spange wie spielend von ihrem Arme nahm; die Sinneserweiterung: König Harald ist Herr über Norweg, über Norwegs Frauen auch; die Kreuzstellung: Aber euer Brauch in Drammen ist nicht in Roskilde Brauch; Ein ganzes Herz will Rynhilde, nicht eines Herzens dreißigsten Teil; der grammatische Parallelismus mit inhaltlichem Gegensatz: Harald kommt nicht, um zu fechten, Harald kommt, um minniglich zu frein, endlich der zugespitzte Schluß: Und meiner Krone Glanz, Ich will ihn teilen mit Rynhild. Aber mein Herze hat sie ganz.

Daß Fontane mit Zügen schwedischer Geschichte wohl vertraut war, hat er in Romanen und Novellen öfters erwiesen. Die einzige wirkliche Volkssage aus Schweden bietet seine Ballade **„Der 6. November 1632"**, aber auch hier bewahrt er seine Eigenart, die den überlieferten Stoff nach seinen Bedürfnissen zurechtschiebt. Bei Afzelius, Swenska Folkets Sago-Häfder 8, 201 liest man: „Men mer allmänt utbredde sig bland folket sägnen om en syn, den twenne bönder, natten före slaget wid Lützen, med förskräckelse åskadat, under det de tillsammans färdades öfwer Rasbo-Kils ängar i Upland. De wäcktes först af ett starkt dunder och sågo liksom twenne krigshärar i fullt wapenskifte med hwarandra, ömsom segrande och flyende. De hörde wapnen klinga, och röster af krigsmäns rop, de der uppmanade hwarandra till tappert fäktande, samt deremellan dundret af kanoner och handgewär. De förskräcktes af allt detta, troende sig snart falla i fiendens händer, och först wid dagljusets inbrytande öfwertygades de, att det war en synwilla, hwilkens tydning folket först tyckte sig finna i underrättelsen om slaget wid Lützen, Konungens död och seger. Öfwer

Stockholms slott hade wäktarne, natten före Konungens fall, sett en jungfru, swäfwande i luften, och blef denna sägen sedan förblandad med Hwita Fruns spökande i slottens gångar, hwarom wi framdeles komma att förtälja." Das Erlebnis wird auf den Schlacht- und Todestag selbst verlegt. Wieder haben wir eine scharf gesehene Örtlichkeit. Die Bauern erhalten Namen, und wie deutlich ist das Bild des mühsam über Dalarnes Steinfeld gezogenen und geschobenen Wagens! Die Öde der Gegend und die Novemberstimmung bereiten auf das Ereignis vor. Da tönt gespenstisches Klingen den einsamen Männern ins Ohr. Ist es das Brausen des Dal-Elfs? Nein, denn sie sind zu weit von dem Fluß entfernt, und aus den Lüften kommt das Geräusch. Und inmitten des Lärms das Lutherlied. Wie versteht ihn der Dichter zu verwenden, jenen Gesang, den der Retter des Protestantismus vor dem Todesringen anstimmte! An Stelle der weißen Jungfrau über dem Stockholmer Schloß ist jenes weiße Roß getreten, das Gustav Adolf zu reiten pflegte; erst jagt er auf ihm den Scharen voran, dann, mit Blut bespritzt, herrenlos, in verzweifelter Flucht, verrät es das Unheil. Alles macht den Eindruck des naturalistischen Impressionismus. Die Ballade findet sich seit 1875 in den Gedichten und dürfte kaum wesentlich früher entstanden sein.

In der Technik bedeutet sie den Übergang zur dritten Periode, die mit dem Jahre 1885 einsetzt. Das Lieblingswort Fontanes „Alles ist Gnade" bewahrheitet sich hier augenscheinlich. Am 24. Januar bringt Oberamtmann Steinlein sein Drama „Düweke". Alte Erinnerungen werden wach. „Viele Stunden lang in Holbergs dänischer Geschichte gelesen; diese alten Geschichtsschreibungen sind interessanter als die neuen und werden sie überleben", heißt es im Tagebuch. Das Werk Steinleins wird schon am nächsten Tag erledigt. Und am 6. Februar trifft jener Brief der Geheimrätin Brunnemann ein, der die Strelitzer Hofgeschichte enthält, den Stoff für „Unwiederbringlich." Dieser wurde aus Feingefühl in die Kopenhagener Umwelt verlegt. Der lange Krummhübler Aufenthalt zeitigt als schönste Frucht mehrere Balladen. Eine dem Norden angehörige, „Gulbrandsdal" (Familienbriefe Nr. 239), findet dort eine dankbare, verständnisvolle Gemeinde. Aber die anderen aus dem gleichen Stoffkreise bleiben liegen; er bosselt noch in den Anfangsmonaten von 1888 an ihnen herum, bietet im Juni 89

„Nordische Königsnamen“, „Olaf Kragebeen“, „Swend Gabelbart“ und „Admiral Herluf Trolles Begräbnis“ dem Herausgeber der „Deutschen Rundschau“ erfolglos an und nimmt sie in die Neuauflage der „Gedichte“ von 1889 auf. „Waldemar Atterdag“ scheint eher fertig geworden zu sein. Alle diese fünf wurzeln im Studium von Ludwig Holbergs „Dänischer Reichs-Historie“, deren deutsche Übersetzung von Elias Caspar Reichard dreibändig zu Flensburg und Altona 1743 bis 1744 veröffentlicht wurde. Aus früheren Zeiten, mindestens seit 1850, wo „Der Tag von Hemmingstedt“ in monatelangem Mühen entstand, kannte Fontane Dahlmanns „Geschichte von Dänemark.“ Ich behandle die Balladen in der Reihenfolge der „Gedichte“, Ausgabe letzter Hand, soweit sie dort nicht mit vorher erörterten untermischt sind. Allen mit Ausnahme des „Admiral Herluf Trolle“ ist aufgelockerte Form eigen. Strophen von zwei, vier, sechs, acht, zehn, zwölf, vierzehn Versen treten auf. Es herrscht ein vierhebiger, frei jambischer Rhythmus mit durchweg paarweise angeordneten männlichen Reimen.

Die einleitenden Verse **„Nordische Königsnamen“** verzichten ganz auf strophische Gliederung. Der Gedanke deckt sich im wesentlichen mit Hansen-Grells Ausführungen „Vor dem Sturm“ I 505 f.: „In unserer neueren Geschichte, so weit sie uns von Kaisern und Königen erzählt, ist jetzt die Zahl in Mode gekommen; der Erste, Zweite, Dritte, auch der Vierzehnte und Fünfzehnte; die Zahl gilt, und mit ihr das nüchternste, das unpoetischste, das charakterloseste, das es gibt. Demgegenüber stehen meine alten skandinavischen Königsnamen, nach Klang und Inhalt, auf dem Boden der Poesie, und das ist es, was sie mir so wert macht. Epigrammatischer als ein Epigramm, ist mancher dieser Namen doch zugleich wie ein Gedicht, rührend oder ergreifend, je nachdem. Urteilen Sie selbst. Ich will nur zwei nennen: Olaf Hunger und Waldemar Atterdag! Ist es möglich, Personen und Epochen in einem einzigen Worte schärfer und eindringlicher zu zeichnen?“

„Olaf Kragebeen.“ Dazu stelle man Holberg I 100 ff. Die Schlußbemerkung auf S. 102: „Wie wohl einige glauben, daß er nachgehends von dem Christentum wieder abgefallen, und Olaf Kragebeen genennet worden; weil er auf heidnischen Aberglauben und auf Vogelgeschrey geachtet“ wird zum Ausgangspunkt genommen. Den berühmten Einar Tambeskiälver

unterschlägt Fontane, der Bogen ist Olafs Eigentum, und nur er vermag ihn zu spannen. Den Sigurd Jarl und den Erik Jarl macht der Dichter zu einer Person. Es ist wirksam, daß der Ausruf, mit dem Zerbrechen des Bogens sei das Schicksal Norwegens besiegelt, zugleich aus den Reihen von Freund und Feind erschallt. Weiter benutzt Fontane den Gegensatz von Krähen und Möwen: „Weiße Wogenkinder, euch sendet das Meer." Die Würde verläßt Olaf selbst beim Todesentschluß nicht: er steigt in die Fluten hinab. Wie anders bei Holberg: „König Olaf selbst sprang mit vollem Harnisch über Boord in die See, damit er nicht in der Feinde Hände fallen möchte"!

„Swend Gabelbart." Über seine Regierung und sein sagenhaftes Ende berichtet Holberg I 91 ff. Die Kämpfe gegen Iulin und Wenden, die verheerende Fahrt nach England und den Eintritt in St. Edmunds Abtei malt mit leuchtenden Farben, ohne der Mißerfolge zu gedenken, die erste Strophe. Die zweite meldet den Frevel, daß die Kapelle zum Pferdestall erniedrigt wird, eine Untat, die nicht in die Geschichte des Dänenkönigs gehört, aber häufig geschehen ist. Sie wird noch verstärkt, indem die Truhe des Heiligen als Futterplatz dienen muß. Hohnvoll schmäht der Übermütige das Heiligenbild mit dem zerbrochenen Schwert. Und an dieser stumpfen Waffe zerschellt seine eigne. Was hat hier dichterische Kraft wieder aus trockner Chronik herausgelesen! „Sein Tod", sagt Holberg S. 103, „wird auf folgende Weise erzehlt: Als er einsmals den englischen Heiligen Edmund, nach seiner Gewohnheit, verspottete: so wurde er desselben Edmunds Gespenst gewahr, welches ihm in vollem Harnisch mit bloßem Gewehre entgegen kam. Der König erschrak darüber, und rief um Hülfe. Aber ehe ihm seine Leute zu Hülfe kommen konnten, bekam er von diesem H. Edmund eine tödliche Wunde, woran er die Nacht darauf starb; wiewol es glaublicher ist, daß ein guter englischer Patriot dieses an des H. Edmunds Stat verrichtet hat, um sein Vaterland von diesem großen Tirannen zu befreien."

„Waldemar Atterdag" nennt Rhyn mit Recht ein lyrisches Porträt. Wir sahen bereits, daß die Ankündigung der vier Gedichte in dem Brief an Rodenberg sich nicht auf dieses mit bezieht. In Wirklichkeit hätte Fontane sicher nicht das Urteil „ohne besondere Gedanken und noch mehr ohne Gefühlstiefe"

darauf angewendet, denn seine schönen Strophen „Tröste dich, die Stunden eilen“, die ihm offenbar aus der Seele geschrieben waren (vgl. „Vor dem Sturm“ I 448, II 266 und „Gedichte“ S. 46), verkünden die nämliche Lebensphilosophie. Will man „Waldemar Atterdag“ überhaupt eine Ballade nennen, so muß sie eine ganz in Empfindung getauchte heißen, freilich in echt Fontanesche, die den Verstand nicht ausschaltet. Auf vierzig Seiten hat Holberg die Geschichte des großen Fürsten dargestellt, und Fontane brauchte nur das in seinem Sinne Bezeichnende auszuwählen. Er verfuhr dabei mit viel Freiheit, verlegte nach kurzer Schilderung der Anfänge und nach einer mit Sprichwörtern gegebenen Charakteristik die Handlung in vier an verschiedenen Orten spielende Szenen: in Aarhus, Helsingör, Wordingborg und Röskilde. „Atterdag“ bleibt immer das letzte Wort, mag nun die Kunde von dem Adelsaufstand eintreffen oder vom Herannahen der Lübischen Flotte oder von der Untreue der Gemahlin, und selbst die Mahnung des Erzbischofs an den Todkranken, sich der Kirche an seinem Sterbestündlein zu erbarmen, wird mit „Atterdag“ beiseite geschoben. Von dem geschichtlichen Waldemar allerdings, der „von einem harten und hitzigen Temperament gewesen“ (Holberg S. 463), ist wenig übrig. Fast wie eine Vorwegnahme des Urteils sieht Hansen-Grells Erklärung (Vor dem Sturm I 506) aus: „In jungen Jahren hatten ihn [Waldemar] eigene Leidenschaft und anderer Rat zu hitzigen Taten fortgerissen; als er aber ein Mann geworden war, da reute ihn die Raschheit seiner Jugend, und er schwur sich, nichts Hartes und Strenges mehr aus dem Moment heraus tun zu wollen. Umdrängten ihn die Hofleute und forderten einen schnellen Spruch von ihm, wohl gar Tod, so machte er eine leichte Bewegung mit Kopf und Hand und sagte nur: ‘Atterdag’. Das heißt: Andertag.“ Die Freude an Namen von Stimmungsgehalt äußert sich auch in unsrer Ballade; so bekommt die Königin Heilwig statt des historischen Falguard Laugmandsen, der von Waldemar unerlaubten Umgangs mit ihr beschuldigt wurde, den Sten Sture zum Liebhaber, so tritt Erzbischof Ansgar an das Totenbett, und auch den Admiral Erik Swensen scheint der Dichter in dem Zusammenhang erfunden zu haben. Die Technik ist glänzend. Jeder Abschnitt beginnt mit „Und“; es erscheinen wirksame Parallelbildungen: Der Königin Krankheit ist Lug, ist Schein; stör ihre Lust, ihre List.

Admiral Herluf Trolles Begräbnis. Nach dem Briefe vom 9. Juni 1889 an Rodenberg war das Gedicht ursprünglich im Roman „Unwiederbringlich", wo es nicht vollständig (ohne die Strophen 1, 2 und 3 und mit leichten Verschiedenheiten) als Pastor Schleppegrells Übersetzung eines altdänischen Bruchstücks auftritt; also Fontane beliebt hier fast dasselbe Verfahren wie bei „Hakon Borkenbart." Schon die Überschrift erweist eine enge Beziehung zu „General Sir John Moores Begräbnis", der wundervollen Verdeutschung des berühmten „Not a drum was heard" von Charles Wolfe. Auch die Form, obwohl vier- statt achtzeilige Strophe, besitzt viel Ähnlichkeit. Es ist sonderbar, wie der Mann, dem nach eignem Geständnis der Sinn für Feierlichkeit fehlte, gerade Trauerfeierlichkeiten immer aufs neue eingehend schildert, in gebundener Rede am Schluß des 9. Kapitels seiner Romanzenfolge „Von der schönen Rosamunde", in „Bertrams Totengesang", „Charles Bawdins Tod und Begräbnis", im „Tod des letzten Grafen von Ruppin", in „Adlig Begräbnis", „Am Jahrestag" und in „Ribbeck von Ribbeck", viel häufiger noch in den Erzählungen seit „Vor dem Sturm" bis zum „Stechlin." Auch er zeigt sich als Menschen mit seinem Widerspruch. Von Herluf Trolle lesen wir Eingehendes in „Unwiederbringlich", und Holbergs zweiter Band kann sich nicht genug tun im Rühmen seiner Persönlichkeit und seiner Taten, so II 480. Da heißt es u. a. „Unterdeß ward die dänische Flotte segelfertig, und ging den 1sten Jun. [1565] unter der Anführung des Admirals Herluf Trolle in die See, zu welchem gleich die Lübeckische Flotte stieß; und als sie erfuhren, daß sich die Schweden unter die pommerschen Küsten geleget hätten, so suchten sie solche daselbst anzugreifen, welches auch den 4ten Jun. geschahe. Denn da kam es zu einer Seeschlacht, doch auf beiden Seiten ohne sonderlichen Verlust. Bloß der Admiral Herluf Trolle wurde am Arm und Bein hart verwundet, welches ihn nötigte, außer Diensten zu bleiben. Er starb auch drey Wochen darauf, (den 25ten Jun.) und wurde in der Herlufsholmerkirche begraben. ... Eine Probe seiner Gottesfurcht ist dieses, daß er allenthalben, insonderheit in Roschild, Helsingör und Nestved, Kirchen, Schulen und Hospitäler stiftete. ... Dieser Tugenden wegen wurde er bey seinem Tode schmerzlich betrauert." Das Lob seiner Gattin Brigitte hat Holberg und nach ihm Fontanes Hilleröder Pastor gesungen. Sie benimmt sich denn

auch in unserem historischen Stimmungsbild eines solchen Heldengatten würdig. Eine reiche Auswahl von Begräbnisstätten böte sich, aber die Witwe ordnet an, daß der letzte Ruheplatz des Gefallenen die Kirche sein soll, in der sie einst mit ihm vor den Altar getreten ist. Mag auch die Lust an Namen und geschichtlichen Einzelheiten (so Pudagla-Golm) die Phantasie genährt haben, ein innerlicher Zug des Dichters durchweht das Ganze doch.

Es bleibt uns das kleine Bild **„Gulbrandsdal“** übrig, das Zeugnis eines Mannes, der, mit reifer Lebensweisheit getränkt, zu sterben weiß. Der Erdkundler und der Reisende, der mit offenen Augen Norwegen durchquert hat, wird die ganz auf die Gegensätze gestellte Landschaftsschilderung unzutreffend finden. Gudbrandsdalen hat gewiß nicht nur schmale Schluchten, und von heißsprudelnden Quellen im Winter träumt nur die Phantasie des Dichters. Die Aussicht auf ein langes Leben aber ist für den Bewohner dieses Landstriches in der Tat günstiger als sonst in dem Königreich. Darüber unterrichtet sorgfältig das statistisch wertvolle Werk von Eilert Sundt, Om Dødeligheden i Norge, Christiania 1855. Dort wird auf Erik Pontoppidan, Norges naturlige Historie I 37 und II 411 verwiesen, wo ein Jahrhundert früher Gleiches über die Sterblichkeit jenes Bezirks mitgeteilt worden war. „Midt i Landet holder jeg Luften for allerrenest og sundest, særdeles paa Fjeld-Bygderne, hvor de Fleste ikke vide synderlig af Sygdom at sige, hvis den ikke er arvelig eller og sanket ved Umaadelighed. Man siger, dog vil jeg ikke just give min Forsikring derfor, at i Gudbrandsdalen, som gjennemblæses af meget ordentlige og sunde Vinde, findes, særdeles i Lesje Præstgjæld, adskillige Exempler af ældgamle Folk, som af Kjedsommelighed ved at leve længere ere dragne andensteds bort, i Haab at faa deste snarere Ende derpaa.“ Die entscheidende Stelle lautet in „Erich Pondoppidans Versuch einer natürlichen Historie von Norwegen ...“ Erster Theil. Aus dem Dänischen übersetzt von Johann Adolph Scheiben K. D. C. Kopenhagen 1753 S. 43: „Man sagt, doch will ich es nicht eben für eine gewisse Wahrheit ausgeben, daß im Thale Guldbrand, welches von sehr ordentlichen und gesunden Winden durchweht wird, sonderlich im Kirchspiele Lässöe, so außerordentliche alte Leute gefunden werden, die aus Eckel, länger zu leben, sich anderwärts hintragen lassen, in Hoffnung, desto früher zu

sterben." Hier haben wir die Anregung, den „Perpendikelanstoß" nach Theodor Storms Ausdruck. Mit dem Gemüt erfaßt, wird ein tiefsinniges, edles Gedicht aus einer beiläufigen Bemerkung.

Sie, verehrter, mir zum Freunde gewordener Lehrer, haben längst erkannt und Zuhörern wie Lesern überliefert, daß zwischen Volks- und Kunstpoesie nur ein Gradunterschied besteht, daß bewußtes Künstlertum strengere, doch nicht im Wesen andre Bedingungen erfüllt beim Wirken seiner göttlichen Phantasiekraft als die sagenerzeugende Volksseele. Was ich hier an einigen neueren Beispielen zu zeigen versuchte, ist bloß Anwendung des von Ihnen in Wort und Schrift Bekundeten. Ihre Schüler sind dank Ihrem geistesfreien Unterricht oft eigene, durch Neigung, Begabung und Schicksal bestimmte Wege gegangen, doch haben sie alle aus Ihrem „Tal des Lebens" kräftige, heilbringende Luft verspürt. Mag auch von Ihnen gelten: „Sie werden weiß, aber Sie werden nicht alt"!

PAA VIDDERNE.

Et Digt af Henrik Ibsen.

Eine stilistische Untersuchung von Walther Heinrich Vogt.

Der Kreis der neun Gedichte aus dem Jahre 1859, den Ibsen På Vidderne genannt hat, steht als ein Denkmal ganz ungemein feiner Arbeit vor unserer Seele. Er zeigt die volle Meisterschaft über Vers und sprachlichen Ausdruck, die Kjærlighedens Komedie 1862 auszeichnet; aber während dort die prickelnde Flut der Reime und Repliken den ernsten Grundgedanken mit dem beweglichen Gewande des Lustspiels umgibt, schmiegt sich hier Vers und Reim und Sprache einem Gedanken- und Gefühlsverlauf, der weich und zart, hart und erschreckend schroff durch jähe Brechungen dahinströmt, bis in die innersten Falten, ja Klüfte und Risse an. Das Verständnis des Gedichtes verlangt eine sorgfältige Interpretation.

Ich zitiere nach dem ersten Druck: *Paa Vidderne. Et Digt af Henr. Ibsen. Nytaarsgave for Illustreret Nyhedsblads Abonnenter. 1860. Udgivet af Paul Botten Hansen. Christiania. Trykt og forlagt af H. J. Jensen. (Storgaden Nr. 27.)* S. 57—70. Die Rechtschreibung ist nicht gleichmäßig; hinter VI 9, 4 *fremmed* fehlt das Interpunktionszeichen. Die einzelnen Gedichte sind nur durch Striche getrennt, I—III und VI und VII durch geringere Abstände geschieden als III—V und VII und VIII. VI und IX beginnen hart am oberen Seitenrand, nachdem V und VIII ganz unten die Seite geschlossen haben. I—III, V—VII, VIII und IX sind also typographisch zusammengeschlossen, IV ist trotz der metrischen Zugehörigkeit zu V—VII isoliert. Das stimmt mit seinem inhaltlichen Sondercharakter. Diese sorgfältige Ordnung wird durch die gleichmäßige Anreihung der Ausgaben[1]), schon Digte 1871 S. 111—130, zerstört.

[1]) Mit den Ibsen-Ausgaben ist es eine rechte Not: keine außer der Halvorsens (10 Bdd.) bringt alles, was in Efterladte Skrifter nicht steht. Und von Standardutgave gibt es sogar zwei Sorten, 1918 in 7, 1922 in 6 Bdd.



I.

Die Form.

Die Stilform, die Auswahl und Auffassung des Stoffes grundsätzlich bestimmt, ist die Ich-form. Sie ist durchgeführt, sofern nichts dargestellt wird, was nicht unmittelbar vom Ich gehört, gesehn und gefühlt wird. Da es sich um Darstellung eines Verlaufes handelt, scheint eine Erzählung vorzuliegen. Die volle Auswirkung der Ich-form auf den Stil der Erzählung wird bei Betrachtung des Inhalts festgestellt werden. In V wird die Erzählform durch reinen Dialog ersetzt. Die Einbettung in die Ich-erzählung aber bewirkt, daß das Stück nicht als objektiv-dramatisch verstanden wird; der Leser von I—IV nimmt auch die Worte des Jägers in V als aus dem Munde des Ich gegangen. Indessen ist dies Urteil subjektiv.

Metrisch sondern sich die Gruppen I—III, IV—VII, VIII und IX. Die mittelste Gruppe ist den beiden anderen gegenüber durch den einfachen Strophenbau (vierhebige trochäische Vierzeiler mit weiblichem Reim) gekennzeichnet; der der ersten (Neunzeiler, jambisch, männlicher Reim) und dritten (Fünfzeiler, aufgelöste Senkungen häufig, männlicher und weiblicher Reim) stellt sich durch Zeilenzahl und Reimordnung als Kunstform hin.

Seinem Volkstum nach ist das Gedicht norwegisch, nicht dänisch. Es wählt alle Mittel zur Einbettung und Darstellung des seelischen Vorgangs, der den Kern bildet, aus der norwegischen Heimat: die Vorstellungen der Landschaft wie der sie beseelenden Kräfte des bäuerlichen Lebensgrundes und die Sprache. Mit den stofflichen Bedingungen stellen sich als besondere norwegische Vorstellungen tragend die eigentümlichen norwegischen Worte und Wendungen ein. Aber darüber hinaus wird der Sprache in weitem Umfange norwegische Art gegeben.

Zur Beurteilung des Abstandes der Sprache des Gedichts von der gleichzeitigen dänischen Literatursprache — nur darauf kommt es hier an — stütze ich mich zunächst auf C. Molbechs Dansk Ordbog. Anden, forøgede og forbedrede Udgave. Kiøbenhavn 1859 (M.). Das Werk stellt die gute dänische Schrift- und Umgangssprache dar unter Ausschluß oder Bezeichnung des norwegischen Sprachstoffes. Es zeigt also, was ein feingebildeter

und gelehrter Däne in dem Gedicht bei seinem Erscheinen als nicht-dänisch, als norwegisch gefühlt hat.[1]) Neben Ordbog over det Danske Sprog grundlagt af Verner Dahlerup, bisher Bd. I—V 1919—1923 (D.) und Hans Dahl,[2]) Dansk Hjælpeordbog. København 1875 (Hj.), in dem viele interessante Urteile ausgesprochen werden, treten die Wörterbücher über die ältere dänische Sprache: Molbech, Dansk Glossarium. Kiøbenhavn 1857. 1866 (Gl.); Otto Kalkar, Ordbog til det ældre danske Sprog. Kjøbenhavn 1881—1918. Von norwegischen Grammatiken habe ich Jakob Løkke, Modersmaalets Formlære i udførlig Fremstilling. Kristiania 1855 als dem Gedicht zeitlich am nächsten stehend benutzt, andere, ältere nur nach den Angaben in D. A. Seip, Dansk og norsk i eldre tider. Kristiania 1920. Kapers Vermerke in Dänisch-Norwegisch-Deutsches Wörterbuch. Vierte verbesserte und vermehrte Ausgabe. Kopenhagen 1900 (K.) und J. Brynildsens Norsk-Engelsk Ordbog. Anden omarbeidede utgave. Kristiania 1917 (B.) zeigen neben August Westerns Norsk Riksmåls-Grammatikk. Kristiania 1921 den gegenwärtigen Stand des Dansknorsk. Die Grundlage zu allen Beobachtungen bilden Ivar Aasen, Norsk Ordbog. Christiania 1873 (A.) (4. uforandrede Udg. 1918) und Hans Ross, Norsk Ordbog. Christiania 1895—1902 (R.). Joh. Storm, Ibsen og det norske Sprog in Henrik Ibsen Festskrift i anledning af hans 70de Fødselsdag udg. af „Samtiden“. Bergen, Stockholm, Kjøbenhavn 1898 S. 147—205 (St.) bringt nur eine Auswahl des norwegischen Neuen (s. S. 189) und sehr wenig aus den Gedichten.

Ausdrücke für norwegische Landschaft: *Fond* II 1, 4; VIII 1, 4; 11, 3; *Foss(esangen)* V 5, 4 (*vist genopt. ca. 1750 fra no. foss og føles oftest som norsk ord.* D.); *Furu(top)* II 5, 6; *Hei(en)* IX 1, 2; *Skard(et)* II 1, 1; *Skavl(en)* V 7, 4 (Schneewächte); *Stup(et)* I 6, 6; III 1, 7 u. ö.; (*det sortblaa*) *Tjern(s)* IV 3, 3; *Urd(en)* III 5, 3; VIII 2, 4; *Vidde(rne)* Überschrift u. ö. — Dazu *Nordlys(brydning)* IV 1, 4 (Farbenspiel des Nordlichts); *Ren(en)* V 4, 1, Worte, die trotz M. schon damals der dänischen Literatursprache angehörten.

Ausdrücke für norwegisches Bauernleben: *Bøling(s)* VI 1, 2 (Herde; von Winsnes als norw. erklärt, s. Seip S. 34); *Krak* VII 5, 3 (Schemel);

---

[1]) Molbechs Urteil ist sehr streng; Worte wie *Nordlys, Ren* fehlen bei ihm. K. Knudsen, Unorsk og norsk eller fremmedords avløsning. Kristiania 1881 (Kn.) muß mit äußerster Vorsicht als Zeuge benutzt werden.

[2]) Dahl og Hammer, Dansk Ordbog for Folket. Kjøbenhavn 1904—14 war mir nicht zugänglich.



Laave(bro) IX 2, 1 (Schenne); *Skaut* IX 7, 1; *Spjeld(et)* I 1, 3 (die [eiserne Schiebe-]Klappe zum Abschließen des Rauchlochs gegen Regen und Einsteigen); *Stev* IX 3, 1; 12, 4; *Sæterstue* VI 5, 1 (*Sæterhytte* M.; *Sæter* als norw. bezeichnet von Winsnes s. Seip S. 34); *Tun* VIII 8, 1. — Dazu im Text norwegische Züge hervorrufend *Bryllupsskrud* II 3, 8; *De skød fra min Grandes Laavebro* IX 2, 1 (die Freudenschüsse beim Hochzeitsfest); *Døren stængt Med Tap og Vidjevaand* I 1, 3f. (Türverschluß mit Zapfen und Weidenrute).

Norwegische Worte ohne norwegischen Sonderinhalt: *Blom* I 3, 4; III 3, 2; *Fell* II 2, 8; *Felden* V 1, 3; *folksomt* IX 2, 3 (vgl. die Sammlung der Bildungen mit *-som* bei St. S. 194); *Grande(s)* I 2, 5; IX 2, 1 (*Granne* A.); *Grind(en)* I 2, 7; III 3, 8 (als norw. bezeichnet von Angell, s. Seip S. 44); *Helse* II 4, 4; *Holt(et)* I 2, 2; *Klopp(en)* III 5, 2; *Godkveld* I 3, 2 (das norw. Schiboleth); *Kveld(ens)* III 1, 9; *Kvæld(en)* V 1, 1; *igaarkveld* III 3, 8; *Julekvældsglæde* VIII 12, 5; *Kveldstund* IX 4, 5; *Luftning* VIII 7, 3; *Raak* (*i R. det fyger*) IV 4, 3 (*Rok, Sjorok*; *af rjuka* A., Aufspritzen des Wassers, Schnees unter sehr starkem Wind; *havet, vidden staar i rok*); *Skræppe(n)* I 1, 1; IX 9, 4; *Slaatt(en)* VIII 3, 4 (Weise, Melodie; hier verächtlich gebraucht); *Stak* III 3, 4; IX 11, 4 (*Stakk* A.); *stur* VIII 2, 1 (*sørgmodig* A.); *Srev* (*Regens*) II 2, 1 (*Sreiv* A.); *Vaand* (*Vidje-*) I 1, 4; *vakker(t)* I 5, 1. 5 (Winsnes bezeichnet *v.* und *ven* [*væn* II 3, 7] in Verbindung mit *Kona, Jenta* als norw., s. Seip S. 34). — *Gjøne(d)* I 3, 6; IX 3, 1; *længte(r)* V 1, 1. — *indom* I 1, 5 (s. Winsnes b. Seip S. 37: *Nordmænd sige: Jeg var indom Døren, d. e. som snarest inde etsted*).

Norwegische Formenbildung: Schwaches Präteritum II. Klasse auf *-ed* z. B. *tindred* VIII 1, 5; könnte auch Einwirkung der Folkevise sein. — *skalv* I 4, 9; III 1, 9 (zu *skjælve*). — *Vintrens* VI 2, 1 (s. Løkke § 47[b]).

Norwegischer Lautstand: *Bjerke-* IX 2, 2; 11, 5 (hier in Digte 1871 geändert: *birke-*; s. Standardutg. z. St.). — *Draug* I 5, 8; 7, 5; *flyger* V 4, 1; *gnage* III 5, 3; *Houg* I 5, 7; *Hug* I 5, 4 u. ö. — *Raak* s. o.; *vek(e Tanker)* VI 7, 2; *Kikke(d)* VIII 11, 1 (vgl. St. S. 195 u. Anm. 2); *Stup(et)*; *Støp* V 3, 3; *Skaut* IX 7, 1; *Sæter-* VI 5, 1. — *Hei(en)* IX 1, 2; *Li(er)* IV 2, 4. — *Sør* II 1, 1; *sørfra* IV 1, 1. — *Laave-* IX 2, 1; *strævt* (*stræve*) II 1, 7. — *Stræv(et)* VI 8, 3.

Geschlecht: *en Blund* V 3, 4 (vgl. M. u. D.); *Kirkesvingen* IX 12, 2 (*-et* M.); *Det Trold* III 3, 7 (*en* M.; *et T.* von Hansen empfohlen, s. Seip S. 48; vgl. St. S. 195).

Konstruktionen: *Skoen sin* I 4, 7; *Hjertet mit* I 5, 3; *den Slaatten* VIII 3, 4.

Norwegische Sonderbedeutung: *Fang* I 7, 2 (Schoß; veraltet M.; *efter no. fang* D. 3. 2; A. 3; als norw. verworfen von Lyder Sagen, s. Seip S. 42, und Angell, ebd. S. 44); *ringle* (*Der ringled let og mildt!*) I 2, 9 (rascheln; vgl. M. u. B.; nach mdl. Mitt. ungewöhnlich; gern für das raschelnde Klingen eines Schmuckes auf Stoff gebraucht; *rangla, Rangl m. uharmonisk Lydforbindelse* R.); *Sengestokk(en)* V 2, 1 (Längsseite des Bettes; *Sengstokk* A.; fehlt M.); *snyg* I 1, 8 (schnell; adän. *snyg* = net, peen Gl.; *snøgg*[2] A.; Asbjørnsen, Huldreeventyr[2] II 203 *du er snøgg hjem*; vgl. *Snugg*[5] *Hastighed* R.; *fam.* B.; K. *En snyggen hest* Uppl. Mdl. Mitt.); *Stell* II 2, 5; *stelle* (*stelled*)

VIII 12, 1 (Arbeit, arbeiten; *Stel, Bord-, Spise-, Thee-stel* [= Besteck] M.; *Stell* A.; Arbjørnsen a. a. O. S. 42 *saa havde Gjenterne gjort fra sig Kveldstellet*); *Stride* (*stridt*) II 1, 7 (sich mühen; *strida* A.); *Stue(n)* I 1, 6; V 1, 2; *Sæterstue* VI 5, 1 (kleines Haus, Hütte; *Stova*² A.; (*brune*) *Tue* V 1, 4 (*tuft of grass, tussock* B.²; *Tuva-Saata* [*liden*] = *liden Stak, en høi og smal Dynge især af Høi* R. Nach mdl. Mitt. bezeichnet *Lyng-, Mose-tue* kleine natürliche Hügelchen, recht als Kopflager geeignet).

Aus dem norwegische Farbe gebenden Apparat der niederen Mythologie verlangt der Ausdruck *Tryllehatten* Aufmerksamkeit:

> Der er Vættespil om Natten:
> Kløgtig Skytte Faren vejrer.
> Han har skjænkt mig Tryllehatten;
> Jeg kan fristes, men jeg sejrer! (VI 6.)

Vættespil ist im Sinne der ziemlich ungemütlichen nächtlichen Trollenerscheinungen in Asbjørnsens Norske Huldre — Eventyr og Folkesagn zu verstehen, nicht als verführerisch-lieblicher Elfentanz. Gegen diese Gefahr hat der Jäger dem Burschen *Tryllehatten* geschenkt; er ist eine Zaubergabe. Das Wort kann ich weder im Norwegischen noch Dänischen und Schwedischen nachweisen. Der Bildung nach liegt *Huldrehat* (Asbjørnsen I. Anden forøgede Udgave 1859, S. 158) am nächsten. Der macht unsichtbar; das scheint hier nicht am Platze, zumal er vor den Geistern unsichtbar machen müßte; eben wegen des Gegensatzes zu den Geistern war auch das Wort *Huldrehat* nicht verwendbar. Näher liegt die Schutz- und Trutzkraft des Hütleins (keine Zaubergabe) in KHM Nr. 54 Der Ranzen, das Hütlein und das Hörnlein. Aber norwegische Belege für das Hütlein fehlen.[1]) *Tryllehat* ist wohl Neubildung. Ist sie unter Einfluß des deutschen Märchens zu erklären?

Die 'Norskhet' der Sprache des Gedichtes ist kein Merkmal, das den Stil nur dieses Werkes Ibsens kennzeichnet. D. A. Seip hat in Edda I S. 145—163 gezeigt, daß Ibsen in den fünfziger Jahren der norwegischen Sprachbewegung nahe stand, und an einigen Beispielen die Wirkung der Richtung in seinen

---

[1]) Vgl. Antti Aarne, Vergleichende Märchenforschungen. Mémoires de la société finno-ougrienne XXV. Helsingfors 1908, S. 97: schwedisch (Finland) macht der Hut unsichtbar und dreht der Prinzessin die Augen in den Nacken. Ders. Die Zaubergaben, Journ. de la soc. Finno-ougr. XXVII, 1909, S. 1—96. Gaben KHM. 36 „Tischlein deck dich"; Asb.-Moe Nr. 7. S. Korr.-Nachtr. a. Schl.



Dichtungen aufgewiesen.[1]) In der Art aber, wie sich hier norwegische Sprache mit norwegischen Vorstellungen der Landschaft, ihrer Geister und des Bauernlebens vermählt, liegt ein Merkmal, das diesem Gedicht einen besonderen Stil verleiht. Er bestimmt die sprachliche Form der gesamten Naturauffassung, ihre Traulichkeit, Heimatlichkeit, ihre Größe, Gewalt und Härte, und die der Auffassung des Bauernlebens als traulich, warm, arbeitsam, heiter und farbig, aber auch gebunden. Die Gefühle, die sich an diese Vorstellungen knüpfen, sind große Mächte im seelischen Vorgang, dem eigentlichen Gegenstand des Gedichtes. Sie erhalten durch diese Stilisierung ihre Kraft.

Der Anschluß an eigentümlich norwegische Art wird durch gewisse Anklänge an den Stil der Folkeviser fortgesetzt: *Veien smal* I 2,1; 6,1, vgl. norw. Konstruktionen; *Bruden, den Fagre* IX 7,4; *Billeder rige* VIII 5,2; *Kofter røde* IX 7,2; — einzelne Worte: *Grande* I 2,5; VIII 4,3; *Grind* I 2,7; III 3,8; VIII 4,3; *Viv* I 4,3; 7,3; II 5,8; VIII 5,4; doch könnte hier wie in anderen Fällen die Volkssprache Geber gewesen sein.

Im heimatlichen Sinne sind die Stabreime gedacht: *fældte Fædre* V 3,4; vgl. VIII 12,1 f. u. a.

Weiterhin setzt sich das Vorbild der Folkeviser und der Bauernsprache in dem Vorherrschen der Beiordnung im Satzbau, der Bildung kurzer Sätze und des Gleichlaufs von Satz und Vers fort, z. T. auch in der Verwendung von Wiederholungen.

Aber auf diesen Gebieten setzt eine andere stilbildende Kraft ein. Die Strophen in I—III, VIII. IX sind nicht volkstümlich; Zeilenzahl und Reimordnung, in VIII. IX auch der Rhythmus sind bewußte Kunstschöpfung. Und grade in IV—VII, den metrisch so einfachen Gebilden, kündigt sich die andre Kraft formal sehr stark an.

IV 1 bringt mit *kommen* : *som en* (*Nordlysbrydning*) einen in volkstümlich gestalteter Dichtung unmöglichen Reim. Ebenso unmöglich ist in diesem Stil die Brechung des Gedankens in Z. 3. 4:

> Tause Tanker ligger som en
> Nordlysbrydning om hans Pande.

[1]) Achille Burgun, Le dévéloppement linquistique en Norvège depuis 1814. IIe partie. Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse 1921, Nr. 51. Kristiania 1921, gibt im wesentlichen eine Geschichte des gedanklichen Kampfes. Er betont für Ibsens Gesamthaltung richtig die Zurückhaltung. Das angeführte sprachliche Material ist sehr beschränkt; vgl. S. 73—75.



Mit diesem Bruch wird formal der *fremmede Skytte* angemeldet. Str. 3 macht den Einschnitt nach Z. 1: 'Ich fürchte sein kaltes Auge', und schließt Z. 2—4 in hart erscheinender Konstruktion zusammen: '(Ich) hab so wenig seine wie des Sees Tiefe ergründet.[1])

In VI 8 f. umfaßt die Konstruktion $1^1/_2$ Strophen; 8, 2—9, 2 beginnt jede Zeile mit Gedankenreim. Und 9, 3 f.:

> Snart er Livet paa de isom-
> spændte Vidder dem ei fremmed

schließt die erste Periode der Einwirkung des fremden Jägers auf dieselbe gewaltsame Weise, mit der sein Auftreten eingeführt worden ist.

Starke Gedankenbrechung bietet IV 3, 3 f. *af høie* | *Jøklers*; V 6, 3 f. *du bedre virke* | *kan*; VI 1, 1 f. *den sidste* | *Bølings* und in der ersten Gruppe II 3, 5 f. *riv det ud* | *Af Mindet* — bezeichnenderweise als Form einer starken Gefühls- und Gedankenbewegung; vgl. I 4, 7 *Hun saa — jeg troer, paa Skoen sin, —* und II 2, 2. 4, wo Selbstbeobachtung die Einheitlichkeit der Zeile stört. Die Erscheinung ist also nicht streng auf IV—VI beschränkt; hier aber wirkt sie neben dem einfachen Strophenbau und der als volkstümlich stilisiert anzusprechenden Folge V 2—7 besonders stark gegensätzlich.

An abwandelnden Wiederholungen von Wortreihen findet sich eine ganze Zahl, die ausgedehnteste I 2, 1—4 : 6, 1—4, die am meisten dem Folkeviserstil entsprechende V 3, 3 : 4, 3 : 6, 3 : 7, 3. 4. Die Gegenüberstellung zeigt den Unterschied: In V handelt es sich um eine und dieselbe nicht abgewandelte Situation, in I um eine innerlich vollkommen neue; die Gemütsstimmung hat von Str. 2 zu Str. 6 völlig gewechselt. Dies aber charakterisiert die Wiederholungen des Gedichtes größtenteils: dieselbe oder eine gewandelte Wortreihe, auch ein einzelnes markantes Wort z. B. *Stev* IX 3, 1 : 12, 4 wird in erheblicher Entfernung wiederholt, nicht um durch Erinnerung an Bekanntes den leichten Fortschritt in gleicher oder verwandter oder klar gegensätzlicher Situation zu gewinnen, sondern um dem sorgfältigen Betrachter das Ganze als ein gegensätzlich Verwickeltes zu zeigen. Das aber hat mit volkstümlicher Kunst nicht mehr als eine gewisse äußere Verwandtschaft des Mittels gemein.

---

[1]) III 4, 1—4 ist viel schmiegsamer.

Die zweite stilbestimmende Kraft wählt ihre eigenen Worte.

Für den Burschen ist die Mutter *Moer*, ihr Häuschen *Stue*, für den fremden Jäger *Moder* V 1, 2 und *Hytte* VIII 6, 5. Der Gegensatz ist nicht ganz durchgeführt, denn man darf wohl kaum *Moder* VIII 4, 4; 8, 2 als Beeinflussung der Sprache des Burschen nehmen. Der fremde Jäger gebraucht in V, da er den Burschen überredet, dessen norwegische Worte: *længter* V 1, 1; *Stue* 1, 2; *Felden* 1, 3; *Tue* 1, 4; *Støp* 3, 3; *en Blund* 3, 4; *flyger* 4, 1; *Fossesangen* 5, 4; *Skavlen* 7, 4, in VIII. IX, da er ihn mit Gewalt zwingt, fremde Worte: *Hytte* s. o.; *Konfus* VIII 9, 3; *Kammerat* IX 9, 3; *Perspektivet* VIII 11, 2. Wo der Bursch in seinem Sinne spricht, schmiegt er sich auch seinem Sprachgebrauch an: *Perspektivet* IX 6, 5; *Hjemvee* VIII 1, 2 (B.; von Kn. verpönt); *der var Effekt I den dobbelte Natbelysning* VIII 13, 4 f. z. T. nach 10, 5; vielleicht auch mit *Moder* s. o.

Oder Ibsen legt ihm Modeworte und Neubildungen in den Mund: *Friluftsliv* VI 5, 4 (fehlt in den Wörterbüchern; *De* [Zigeuner] *fortalte . . . om sit Fr.* Asbjørnsen, Huldreev. II[2], 1866, S. VI; *Lammers . . . Friluftsagitator* Ibsen mdl. zu Henr. Jæger); *Hverdagsstræv* VI 8, 3 (*H.-syssel* M.; fehlt B.); *Høifjeldssal* VI 8, 4; *Mindekrigen* VII 1, 3.

Die Gesamtheit der Stilmerkmale verteilt sich auf zwei Lager: das norwegisch-volkstümliche und das reflektiert-künstlerische (europäische). Das zweite setzt erst mit voller Stärke mit IV ein, findet sich aber schwach auch in I—III. Das erste liegt breit und stark dem Ganzen zugrunde, das zweite wirkt als eine starke, zuletzt siegende Oberschicht.

Der Stilcharakter des ganzen Werkes besteht im Kampfe dieser zwei Stilarten.

Der Inhalt.

I. Ein Bauernbursch bricht eines Abends nach kurzem Abschied von der Mutter mit Ränzel und Büchse zur Rentierjagd im Hochgebirge auf. Am Tor des Nachbars trifft er seinen schelmisch lachenden Schatz. Mit einem Sprung ist er neben ihr und schlägt den Arm um ihren Leib. Er wirbt um sie, nennt sie sein Weib; sie wehrt und bittet; er läßt ab. Nun gehen die beiden im Mondschein bis zum Walde hinauf, und hier, hart am Rande des Absturzes, wird sie in der weichen, warmen Sommernacht sein junges Weib.

Das Besondere dieses Vorganges liegt in der eigentümlichen seelischen Art des Burschen. Was da vorgeht, könnte ein frisches Burschenstück sein: Der Bursch zieht zur Rentierjagd aus, und auf der ersten Strecke bricht er frisch und ehrlich-leidenschaftlich die Blume am Wege. Aber der Bursch ist kein Bauer, sondern ein seelisch feingestalteter Mensch, und die Darstellung ist im Grunde nicht Erzählung, sondern lyrische Reflexion. Das Ich will erzählen, und es gibt in Wirklichkeit Kunde von einer Reihe Beobachtungen, die es an der Umwelt und an seiner eigenen Seele macht.

Der Bursch sieht Fjord und Tal im diesigen Mondschein hinter sich liegen; er stellt den Lauf des Weges fest; er fühlt die lauwarme Nacht. Das Laub raschelt leicht und fein (*mildt*). Er sieht das eine Auge des Mädchens lachen, das andre necken,[1]) sie rot und bleich werden, ihren Busen sich heben und senken, er spürt ihre Furcht und Zartheit, ihr Beben.

Wichtiger ist die Selbstbeobachtung des Burschen.

> **Et øie lo hun med, og et**
> **hun gjøned meed saa smaat; —**
> **jeg lo som hun —** (3, 5—7).

Wohl zu beachten: das merkt er an sich selbst! Dann tritt in zwei Silben die ganze Subjektivität des Erlebnisses ans Licht:

> **hun saa — jeg troer, paa skoen sin** (4, 7).

Er sieht nicht, wohin sie sieht, sondern er denkt sich's.[2]) Die Selbstbeobachtung gibt weiter den Ton an:

> **Min Hug var vild og ør** (5, 4);

d. h. die innere Bewegung wird nicht durch ein äußeres Merkmal dargestellt wie in der vorhergehenden Zeile, sondern unmittelbar benannt; auch die steigende Leidenschaft wird beobachtet und festgestellt. Ja, als sie sich überschlägt, wird sogar das Schwinden der Beobachtung beobachtet:

> **Jeg ved ei selv hvor det var fat,**
> **Men veed min Pande brandt!** (6, 8f.).

Ein Teil der inneren Vorgänge wird im Verhalten der Naturgeister objektiviert und beobachtet. Dem Burschen däucht's,

---

[1]) Zum Realen sollte sich einmal ein Fachmann äußern.

[2]) Bei II 2, 1f. *Regens Svev | Jeg tror iveiret slaar* handelt es sich um Deutung des Eindrucks für Körperliches, nicht für Seelisches. Das ist ein großer Unterschied. Dementsprechend fehlt hier der Trennungsstrich.



als singe es im Bühl, als lache *Elverfolk og Nøkk og Draug* (5, 8), da sie beide den schmalen Weg zum Walde hinaufgehn. Und als er sich mit seinem jungen Weibe eint, singt der Nøkk in der Nacht. Und nun:

Om Draugen lo, da hun blev min,
Det mindes jeg kun halv; — (7, 5f.);

d. h. auf dem sich überstürzenden Gipfel der Leidenschaftswelle bleibt dem Burschen Besinnung genug, um für die Erinnerung etwas wie das (höhnische) Lachen des *Draug* festzuhalten und — weiter — sich an seine Selbstbehauptung dem Grinsen der Wichte gegenüber besinnen zu können:

Mig skræmte ingen Vættes Grin (7, 7).

Die Reinheit der Leidenschaft des Erlebnisses, das von vornherein unter der Selbstbeobachtung gestanden hat, wird durch diesen Grad der Reflexion zerstört. Das Gedicht scheint dartun zu wollen: dieser Mensch kann nicht rein leidenschaftlich erleben; immer fährt ihm die Reflexion quer durchs Erlebnis. Das ist kein Mensch einfacher Bildung, sondern eine feine, gegensätzlich gebildete Seele. Sie wahrt selbst im höchsten Affekt das Bewußtsein: dein Erlebnis kann unter häßlichem Lachen und Grinsen beurteilt werden.

II. Im glühenden Sonnenaufgang schaut der Jüngling aufs Heimattal, voll dankbar warmen Gefühls für alles Heilige und Gute, das ihm die immer rührige Mutter gegeben hat. Damit steht er auf dem Boden seines Daseins, der kindlichen und sittlich-religiösen Gebundenheit. Er ist, der von der Mutter Abschied genommen hat. Das Erlebnis der Nacht ist zurückgetreten. Als es zufällig (*Ja hvor er hun?* 3, 1) in seine Gedanken eintritt, empfindet er es als etwas Gleichgewichtstörendes. Träumen davon — ja; aber im wachen Leben soll es keinen Platz haben:

. . . riv det ud
Af Mindet — saa gjør jeg (3, 5 f).

Die Entfernung, die Sehnsucht ist ein Genesungsbad (4, 3 f.).

Et Liv, si halvt — langt mindre helt,
Et Liv i synd og anger delt
Jeg træder under Fod! (4, 7 ff.).

Hver mørkets Lyst, hver vild begjær
Af Hugen drives ud;
Jeg er saa frisk, jeg staar saa nær
Mig selv og nær min Gud! (5, 1—4).

Dies ist nicht anders zu verstehn, als daß die Gesamthaltung seines Lebens unter dem beherrschenden Eindruck des letzten Erlebnisses aufgefaßt und beurteilt wird. Ihm steht die Forderung sittlicher Reinheit gegenüber. Die hat einen praktischen Ausdruck:

Kort er vor Kirkevei! (3, 9).

Zwischen Vergessen und baldiger Heirat sucht der Bursche seinen Seelenfrieden.

III. Lösung wird in der folgenden Nacht erkämpft. Da gehn die Gedanken und kommen *som Folk paa Kirkesti.* Da wird die innere Stellung zur Braut durchdacht; da wird die Leidenschaft des gestrigen Erlebnisses als Trollwerk erkannt; an die Stelle der Flucht tritt anschmiegende Treue, größte Nähe. Und das Gebet um Gottes Segen für ihr Leben wird durch den Stolz des jungen Mannes auf seine Schützerkraft ersetzt:

Gjør hendes Livsti tung! (4, 9).

Der gesunde Jüngling hat sich zum gesunden Manne durchgearbeitet.

Das Erlebnis der Nacht, dessen Gebrochenheit sich in dem Gegensatz von Leidenschaft und Selbstbeobachtung zeigte, hat sich als Bruch seiner Sittlichkeit erwiesen. Die Einheit wird über einen Irrtum, einen Umweg, die Flucht ins Hochgebirge errungen. Das gibt Entfernung, Erlebnis der großen schönen Natur, Kraftzuwachs, Freiheit von jedem dunklen und wilden Begehren. Das alles wird in II für sittliche Reinheit genommen. Das ist es aber nur, sofern es nicht selbst dunkles, wildes Begehren ist. Es löst aber keine sittlichen Probleme. Diese Kraft hat der Bursche dem Hochgebirgsleben zugetraut. Der Irrtum wird schnell erkannt. In III wird die Einheit erkämpft. Das ist der Abschluß. Die neue metrische Gruppe setzt in der Tat mit etwas völlig neuem ein.

Zur obigen Stilbestimmung ist durch die eben vorgelegte Betrachtung von I—III folgende Ergänzung gewonnen worden: Trotz der präteritalen Einkleidung handelt es sich im Grunde nicht um Erzählung eines Vergangenen, sondern um ein zum Range beträchtlicher Gegenwärtigkeit erhobenes Erleben. Dies wird nicht objektiv, was die Ich-form sehr wohl gestattete, sondern wesentlich subjektiv voller Gefühls- und Gedankenurteile dargestellt. Diese haben ihre bestimmte Form, die von der epischen abweicht (Satzbau, Verhältnis von Satz und Vers).

Das Gedicht ist lyrisch-episch. — Diese Bestimmung gilt auch für IV—IX, nur daß hier das gedankliche Element im Lyrischen stärker hervortritt.

IV. Mit einem Manne dämonischen Wesens hat der Jüngling auf dem Hochgebirge einen Bund geschlossen. Er würde ihn lösen, wenn er könnte, aber der fremde Jäger aus dem Süden hat ihm sogar die Fähigkeit zu wollen geraubt.

Das Dämonische des Fremden tritt in Gegensätzen seines Äußeren in die Erscheinung. Wie das Farbenspiel des Nordlichts wechselt's über seine Stirne, sein Lachen weint, seine schweigende Lippe redet — der Jüngling versteht nicht wovon. Sein kaltes Auge ist so unergründlich tief wie der Bergsee. Schwer und langsam streichen Gedanken über sein Antlitz, dann stürmt's wie Windsbraut drüber hin. Die Gegensätzlichkeit ist als tief innerlich anzunehmen. Aber es wird nicht klar, worin die Fesselung der Leidenschaft, um die es sich doch wohl nur handeln kann, besteht.

V—VII. Der Fremde bekämpft des Jünglings Gefühle, alle die heimischen Güter, Haus und Mutter, Kirche und Braut. Das ist Träumen.

> Drømme, drømme, — hvorfor drømme?
> Tro mig, Dagens Daad er bedre!
> Bedre Livets Støp at tømme,
> End en Blund blandt fældte Fædre! (V 3).

Dagens Daad, Livets Støp ist ihm nicht bäuerliche Alltagsarbeit (4), sondern Jagd nach dem Ren durch Wind und Wetter, Musik des Wasserfalls, Lied des Sturms um die Bergzinnen, Sonnenglanz auf Schneewächten. Er lehrt und fordert das Hochgebirgsleben als etwas Hartes, als einen absoluten Wert, neben dem die alten Gemütswerte nicht gelten.

Im schwersten Kampf zwischen der Forderung des Fremden, die er zu seiner eigenen gemacht hat, und denen des Gemüts reicht Selbstbeobachtung und Reflexion dem Jüngling die Waffen zum Betrug des Gemüts. 'Hab ich dort Heimat, wo mein Herz nicht weilt? Mein Leben hier ist wertvoller als das da unten. In der öden Säterhütte sammle ich meine reiche Beute. Hier haben meine Gedanken Freiheit. Das Spiel der Wichte kann mich wohl versuchen; ich aber bin klug als

gewitzter Jäger und weiß, mich zu hüten.' Und dann bricht's doch durch: 'Bin ich im Frühjahr gestählt, dann hol ich Mutter und Braut herauf' — ein Kompromiß. Und endlich hält er's nicht mehr aus; er will hinab — da hat ihm der Winter den unlieben Gefallen getan, alle Wege ins Tal zu verschneien.

VIII. IX. In wochenlanger Einsamkeit findet der Bursche sich selbst — sagt er.

Min Hjemvee kom aldrig tilorde (VIII 1, 2).

So kann er sich gewissermaßen erproben, als er vom Rande des Abgrundes auf das Weihnachtsfest im Tale blickt. Er sucht zwar, ein wenig über die Weihnachtsklänge zu spotten:

Hvor hørte jeg før den Slaatten blev spilt —? (3, 4);

aber wenn er sich sein dürftiges Leben im Tale, das ihm hier oben (objektiv) wie eine bilderreiche Saga erschienen ist, vor die Seele stellt, muß er sich's doch eingestehn:

Dernede havde jeg Moer og Viv, —
Til dem jeg maatte vel hige (5, 4 f.).

Nach dem Spott des Fremden stellt er sich selbst als den Starken hin, den das heimatliche Weihnachtsfest nicht warm machen kann. Aber der Brand des Mutterhauses bringt ihn völlig außer sich. Da zwingt ihn der Fremde durch erbarmungslosen Spott über die Werte, die da brennen. Er zeigt ihm den wahren Weg:

Han kikked gjennem den hule Haand
Til Vinding for Perspektivet (11, 1 f.).

Damit enthüllt er endlich — vor dem Leser — seine wahre Natur; er ist nichts als Schönheitsschauer. Das Bild ist ihm alles. Diese Art zwingt er dem Jüngling auf, daß er, Frost und Glut in den Adern, das Erlebnis von der Mutter Tode mit der Bemerkung beschließt:

— det kan ikke nægtes, der var Effekt
I den dobbelte Natbelysning! (13, 4 f.).

Nun kann er den zweiten, schwereren Verlust, den der Braut, allein überwinden. Er sieht das Hochzeitsfest. Er hört's wie Hohn- und Spottvers über sich, aber er beißt sich in die Zunge — und betrachtet das schöne farbige Bild des Brautzuges ästhetisch. Der Jäger grüßt ihn als Kameraden. Nun



hat der Jüngling den Sieg erfochten; er hat ihn alle Werte des Gemütslebens gekostet:

> ... jeg tror jeg mærker i Bringens Hvælv
> Alleslags Tegn til Forstening (IX 10, 4 f.).
> — — — — — — — — — —
> Mit Seil gik under, mit Livstræ knak — (11, 4).

Mit dem letzten Segenswunsch für die verlorene Braut spricht er seinen letzten Spruch im Wechselgesang. Dann klingt lang das Schmettern seiner Siegesfanfare. Er hat Freiheit und Gottesnähe erobert.

Das Wesentliche in der Kunst der Handlungsführung von IV—IX liegt in der späten Enthüllung des positiven Prinzips, das der fremde Jäger vertritt. In IV ist er dem Jüngling und dem Leser gleich rätselhaft. In V bekämpft er in volkstümlicher Sprache heimatliches Gefühl und Arbeiten und fordert ein hartes Leben. Der Ausdruck *Dagens Daad* (3, 2), *du bedre virke kan* (6, 3 f.) verlangt Leistung; *Livets Støp at tømme* (3, 3) scheint dagegen Genuß zu versprechen. Von den positiven Angaben kann allenfalls Rentierjagd (4, 1 f.) unter *Dagens Daad* gerechnet werden. Alles andere ist Genuß, und zwar ästhetischer Art. Die Forderung des fremden Jägers schillert, ja ihr Ausdruck *Dagens Daad* führt irre. Grade der aber packt den Jüngling (VI 4). VI 5 erweckt den Anschein, als habe er Gedankenarbeit als seinen Lebensinhalt erkoren. Die hat der Fremde — seine Erscheinung (IV 4, 1) weist freilich auf einen Denker — nicht genannt, und der Bauernbursche wird nicht als Dichter oder Philosoph ausgewiesen, dem Recht und Pflicht dazu anstünde. Das Positive seines Strebens erscheint unklar und möglicherweise — wesenlos. Deutlich und stark ist nur der Inhalt der Negation: Abtötung der heimatlichen Güter. Ohne positiven Gegenwert wird die Rührung über das Weihnachtsfest überwunden (VIII 6 f.). Erst beim Brande des Mutterhauses tritt die Forderung des reinästhetischen Erlebens in ihrer Fachsprache klar heraus (10 f.) und wirkt in IX als selbsttätig vom Jüngling verfolgtes Ziel. Erst jetzt ist die Situation ganz klar — wo es zu spät ist, wo Mutter und Braut verloren sind.

Das Urteil des Dichters ist klar: Ablehnung des reinästhetischen Lebens. Es ist als irreführend gezeichnet.

Die Einheit.

Der Ring I—III stellt eine abgeschlossene Handlung dar. Dasselbe gilt für IV—IX.

Bilden beide Handlungen eine höhere Einheit?

Auch in I—III spielt das Hochgebirgsleben eine Rolle. Es wird der Versuch gemacht, es als kraftspendend, sittlich reinigend darzustellen. Es wird ihm nicht rein-ästhetischer Wert zugeschrieben. Diese Auffassung kommt erst in IV—IX zu Worte. Es handelt sich also um zwei Bedeutungen des Hochgebirgslebens. Vielleicht läßt sich deshalb das Ganze als zweistufige Einheit verstehen: Der junge Mensch, der die Flucht vor der Erinnerung an das ihm inadäquat erscheinende Erlebnis in das stärkende, reinigende Hochgebirge als unzulängliches Mittel zur Gewinnung des Gleichgewichts erkannt und sie durch gerade innere Arbeit ersetzt hat, gibt alle[1]) ererbten und eroberten Positionen seiner sittlichen Existenz für ein rein-ästhetisches Leben auf. So würde ich glauben, den Gesamtgedanken fassen zu müssen. Ich fühle zwischen Haupt- und Nebensatz entscheidend den Bruch.

Diesen Bruch bestätigt das völlige Fehlen der Beziehung des Kampfes in IV—IX zu dem in I—III. Ein mit solcher Gewalt erkämpfter, so stark hervorgehobener Wert wie der von III 4f. kann für die dichterische Betrachtung durch keinen folgenden seelischen Vorgang einfach verdrängt werden; er müßte bekämpft werden. Das fehlt. Darum ist das Ganze trotz der Einheit des Milieus gedanklich keine einheitliche Konzeption. I—III ist ein selbständiges Gedicht, vermutlich vor IV—IX entstanden. Es hat die Milieugrundlage für eine zweite Behandlung des um die Vorstellung 'Hochgebirgsleben' lagernden Gedankenkreises abgegeben. In ihr ist eine Verschiebung der Kräfte auch insofern eingetreten, als nun Mutter, Heimat und Braut auf der einen Seite stehn, während vorher die Braut gegen die heimatlichen Werte erkämpft werden mußte.

Hierzu gesellt sich notwendig ein Unterschied der Form, der oben nur angedeutet werden konnte, weil es sich da um die Einheitlichkeit handelte. Die 'Fachsprache' des fremden Jägers fehlt in I—III vollständig; auch Wortbildungen, die an sie angrenzen, finde ich nicht.[2]) Die gewaltsamen Reime haben aus-

[1]) Das ist der Sinn des Pathos des Gedichtes.

[2]) *Hexebinde* III 3, 7, fehlt M., B., ist wie *troldbinde* B. gebildet.

schließlich in IV—IX ihren Ort. Harte Gedankenbrechung erwies sich in II 3, 5f. als besonders begründet; sie ist für IV—IX kennzeichnend. Dagegen tritt die leichte symmetrische Teilung der Zeile in korrespondierende Stücke, die in I—III verbreitet ist:

> Hun var saa væn, hun var saa fin (I 3, 3; vgl. II 1, 7; 5, 3);
> Jeg sad saa hed, hun sad saa mat (I 6, 5; vgl. III 2, 5);
> Hun bad saa vakkert, og jeg slap (I 5, 1; vgl. Z. 5);
> Og Spjeldet lukt og Døren stængt (I 1, 3; vgl. II 5, 8; III 1, 5),

in IV—IX nur selten und vorzüglich in der Darstellung heimischer Gegenstände auf:

> Lad det ringe, lad det klinge (V 5, 3);
> Der er Krak og der er Grue (VI 5, 3);
> Jeg med Rifle, han med Hunde (IV 5, 2);
> Stille du stelled, stille du led (VIII 12, 1);
> De flagrende Skaut, det skinnende Sin (IX 7, 1).

Dagegen ist Dreiteilung zu bemerken:

> Det lyste, det brændte, det knak i Grus (VIII 9, 1; vgl. IX 4, 3).

Die kurzen wiederholenden Anklänge haben in I—III einfachere Beziehung aufeinander als in IV—IX. Die ausgesprochenen Norwagismen sind im ersten Teil häufiger als im zweiten.

Die angeführten Merkmale entfernen sich Schritt für Schritt von der offenbar inhaltlich gegebenen Notwendigkeit der 'Fachsprache'. Damit soll nicht etwa gesagt werden, daß ihre verschiedene Verwendung keine Notwendigkeit ist. Sie ist bedingt durch die andere seelische Verfassung des Dichters. Nur treten ihre Bedingungen nicht so deutlich ins Bewußtsein.

Noch ist aber der stilistische Hauptunterschied der Gruppen nicht genannt, die verschiedenartige Apperzeption der streitenden Kräfte. In beiden Gruppen handelt es sich um einen Seelenkampf des Burschen. In I—III bleibt er ein Kampf seiner inneren Bewegungen (Gefühle, Gedanken); sie werden wohl durch Personen (Mutter: Braut) hervorgerufen, aber diese treten nur als Vorstellungen des Burschen, nicht in persona auf den Kampfplatz (II. III); sie h a n d e l n n i c h t. In IV—IX wird dagegen die e i n e Macht im fremden Jäger personifiziert. Diese Person h a n d e l t, d. h. sie will und tut. Dadurch unterscheidet sie sich grundsätzlich von Mutter: Braut in I—III und Mutter und Braut in IV—IX. Die zweite Gestaltung erscheint auf den ersten Blick als die volkstümlich-einfachere, jene als unmittelbar psychologisch, als die entwickeltere, künstlichere. In Wirklichkeit handelt es

sich aber in IV—IX um ein Spiel auf zwei Bühnen. Das unterscheidet sich trotz der anscheinend gleichartigen Personifizierung der einen Kraft von den die Volksdichtung in weitem Umfange kennzeichnenden Handlungen zwischen Menschen und persönlich aufgefaßten Naturkräften wie Tag und Nacht. Dort ist der Erlkönig eben der Erlkönig (auch in Goethes Ballade!), hier ist der Fremde Schütze Personifikation des Ästhetentums. Ein Kampf vollzieht sich sichtbar zwischen ihm und dem Jüngling, ein zweiter unsichtbar in der Seele des Jünglings zwischen Leben und Ästhetentum.

Diese verschiedenen Apperzeptionsweisen in den beiden Gruppen widersprechen der Annahme einer einheitlichen dichterischen Konzeption. Sie sind der stilistische Ausdruck der verschiedenen Wirkung zweier verschiedener Probleme auf den Dichter.

Dem gedanklichen Wesen der Personifizierung entspricht der mehr gedankliche Charakter der Lyrik in IV—IX. Beides ist Ausdruck des gedanklichen Themas: Kann die reine Ästhetik eine Lebensgestaltung begründen? Erst durch Vermählung der Positionen mit Willensrichtungen wird der Kampf ein Kampf des Gemüts. In I—III handelt es sich dagegen von vornherein um einen Kampf von Gemütswerten. Vielleicht nur durch Deutung nach IV—IX erhält die Wendung in II einen theoretischen Charakter.

In I—III geht es durch Irrtum und ehrlichen Kampf zum Sieg — immer auf eigener Bahn; es ist ein 'guter Krieg'. In IV—IX geht es unter fremdem Druck zu fremdem Ziel, dessen Wert nicht geglaubt wird, durch Selbsttäuschung; kein 'guter Krieg'. Darum ist in I—III die Stimmung die gesunden inneren Kampfes, der Stil gebrochen, in IV—IX die Stimmung zerrissen, der Stil zerklüftet.

Trotz diesen Verschiedenheiten bleibt eine erhebliche Einheitlichkeit des Stils für I—IX bestehen, s. o. Sie hat inhaltlich ihr Gegenstück in der Gleichheit des Milieus und der Verwandtschaft der Motive: bodenständige Güter gegen 'Hochgebirgsleben' (in zwei verschiedenen Auffassungen). Auch im Sinn der Kampfausgänge liegt gleichgerichtetes Urteil des Dichters: Ablehnung der Macht, die unter dem Exponenten 'Hochgebirgsleben' auftritt (das eine Mal durch sittliche Überwindung, das andere Mal durch den Gang ad absurdum). Die Überschrift lautet: *Paa Vidderne.*

II.

Erlebnis und Gestaltung.

Ibsen nimmt im Brief an Björnson vom 12. September 1865 [1]) mit voller Eindeutigkeit auf Paa Vidderne Bezug, indem er die Worte *du har aldrig gået og set på tingene gennem den hule hånd* anzieht. Das geht auf den zweiten Teil des Zyklus. Trotz der bequemen Ausdrucksweise ist der Sinn des Satzes sehr bestimmt. Ibsen sagt, er habe sich vom Ästhetischen, das ihn beherrscht habe, befreit, und bestimmt dieses Ästhetische als isoliert und mit der Forderung absoluter Geltung auftretend. Das deckt sich ganz genau mit der Erscheinung des Ästhetischen in Paa Vidderne IV—IX.

IV—IX wird also vom Dichter selbst als ein Mal auf dem Wege bezeichnet, an dessen Ende er Sept. 65 steht. Trotz dem Urteil, das in Paa Vidderne ausgesprochen wird, stellt das Gedicht nicht Ergebnis, sondern Kampf, Annäherung dar. Das beweist sein Pathos und sein Verlauf. Im Sept. 65 wäre diese Formung nicht mehr möglich gewesen, weil die Leidenschaft nicht mehr da war. Allenfalls wäre da eine ruhige abgeklärte Darstellung denkbar. Schon im epischen Brand handelt es sich nicht mehr um einen Kampf gegen das ästhetische Leben, dessen Ausgang zweifelhaft erscheinen könnte. Die Rolle der Ästhetik in Ibsens Leben ist in der letzten Zeit mehrfach eingehend in notwendiger Verbindung mit der Frage nach Kierkegaards Einfluß erörtert worden.[2]) Hier handelt es sich um Feststellung des

[1]) Dersom jeg nu for tiden skulde betegne hvori det væsentligste udbytte af min rejse består, så vilde jeg sige, det består i, at jeg har drevet ud af mig selv det æstetiske, således isoleret og med fordring på at gælde for sig selv, som det før havde magt over mig. Æstetik i denne forstand forekommer mig nu at være en ligeså stor forbandelse for poesien, som teologien er det for religionen. Du har aldrig havt det æstetiske at trækkes med i denne forstand, du har aldrig gået og set på tingene gennem den hule hånd. Breve I S. 98.

[2]) Hans Düwel, Der Entwicklungsgedanke in Sören Kierkegaards „Entweder-Oder" und Henrik Ibsens „Komödie der Liebe". Diss. Rostock 1920. — Erik Kihlman, Ur Ibsen-dramatikens idéhistoria. En studie i dansk-norsk litteratur. Helsingfors 1921. Ders. (vorbereitend), Ur Ibsens ungdomslyrik. Edda XII 1919-20 S. 238—267. — Ferner die beiden Bewerbungsarbeiten um den Preis der Edda: Søren Kierkegaards betydning for norsk aandsliv von Harald Beyer und Valborg Erichsen, beide in Edda XIX 1923.



spezifischen dichterischen Vorgangs, dessen Ergebnis das Kunstwerk ist.[1])

Als erstes ist die starke Umwandlung des gesamten Milieus zu nennen: nicht ein Schriftsteller in einer Hauptstadt hat das Erlebnis, sondern ein Bauernbursch; nicht Ibsens Heimat- und Familienbeziehungen treten als Kräfte auf, sondern als menschlich (bäuerlich)-normal vorgestellte — es sei denn, daß in dem Konflikt zwischen Beruf und Familienbindung sich etwas von dem widerspiegelt, was im jungen Eheleben jedes ernsten Mannes einmal aufsteht und in Ordnung gebracht werden muß.

Auf der anderen Seite ist die überraschende Verwandtschaft zwischen dem Charakter des Burschen und dem Ibsens das lebendigste Zeugnis für den autobiographischen Charakter des Gedichts. Es ist aber dabei wohl zu beachten, daß die Verwandtschaft in I—III größer ist als in IV—IX, wo die auf Selbstbeobachtung gerichtete Natur des Burschen die eigentlich kritische Stellung aufgibt — freilich unter dämonischem Zwange — und die Fähigkeit zum Zergliedern und Deuten sich unter jener Voraussetzung in die Richtung des systematischen Selbstbetruges begibt. Das ist nicht Ibsen, sondern Peer Gynt. Ferner darf wohl die Auffassung der bekämpften Güter als norwegisch-heimatlich als Bestimmung aus Ibsens eigenem Leben genommen werden. Von deren Besitz erhoffte er für die Dichtung, in ihm fand er für seine eigene Dichtung mit Kongsemnerne das Leben. Dafür zeugen auch Gedichte, die in der oben angegebenen Literatur besprochen werden. Echt Ibsensch ist die Auffassung der anerkannten Forderung als Pflicht und ihre Verbindung mit der Religion:

Heroppe paa Vidden er Frihed og Gud (IX 13, 4).

Diese persönliche Auffassung kommt einer unpersönlichen Forderung des dichterischen Schaffens entgegen: Zuspitzung und Isolierung. Ibsen bezeichnet zwar für eine gewisse Zeit seines Lebens die ästhetische Forderung in Isoliertheit und Absolutheit als für sich gültig. Die Isoliertheit und Absolutheit, die die Dichtung darstellt, aber ist trotzdem eine dichterische Ab-

[1]) Dr. Bernh. Luther, „Auf den Höhen". Ein Beitrag zum Verständnis Ibsens. Zs. f. d. deutschen Unterricht XXVIII (1914) S. 115—126 nimmt unter Heranziehung brieflicher Äußerungen den richtigen Standpunkt zur Frage Leben — Dichtung für Ibsen ein.



straktion, die in Ibsens eigenem Leben und dem der 'Holländer' sicher kein Gegenstück hat. Diese Überspannung ist von grundlegender Bedeutung für den Verlauf. Durch sie wird die Hochspannung der Leidenschaft möglich und die Katastrophe. Durch sie wird die Dichtung zur Katharsis (Werther).

In diesem Sinne kann das Werk als autobiographisches Mal genommen werden.

Die mit der dichterischen Abstraktion gegebene Entfernung vom Leben hat nun aber m. E. für die Dichtung die Folge einer inneren Unwirklichkeit gehabt, einer Unglaubhaftigkeit. Indem das ästhetische Leben absolut isoliert wird, indem der Bursch jeglicher Teilnahme am tätigen Leben beraubt wird, da sich keine Andeutung über seinen künstlerischen oder auch philosophischen Beruf findet, wird ihm das innere Recht zum ästhetischen Leben, nicht bloß zu den dargestellten Konsequenzen verweigert. Ich würde diese Kritik nicht zu Worte kommen lassen, wenn nicht Ibsen selbst in Neubehandlungen des Problems Korrektur gesucht hätte.

Das Problem bis Brand.

Wenn Ibsen in Paa Vidderne die Forderung der Ästhetik als religiöse und sittliche Pflicht behandelt, so gibt er ihr damit eine Bedeutung, die nicht allein aus der Bedingung der Gestaltung des Kampfes im Gedichte fließt. Diese Auffassung entspricht seiner Lebensrichtung. Sie löst den Konflikt des Gedichtes aus seiner Isoliertheit und reiht ihn unter den umfassenden Gesichtspunkt des Verhältnisses von Pflicht, Beruf zu Gemüt, Persönlichkeit. Das Gedicht darf gewiß nicht als Behandlung eines das gesamte Problem symbolisch vertretenden Einzelfalls betrachtet werden. Es fordert aber Verständnis als ein Glied in der Kette der dichterischen Behandlungen dieses Problems durch Ibsen.

Ich versuche, dies Verständnis bis zum Brand [1]) zu gewinnen. Die verschiedene Gestaltung des Milieus, der Handlungsbedingungen der in Szene gesetzten Personen betrachte ich vergleichend rein von der Seite der Technik als Bedingungen

[1]) Ohne Verständnis für den Sinn des Gedichtes zieht Sturtevant Verbindungslinien zu Peer Gynt in The journal of english and germanic philology IX (1910) S. 43—48: Ibsens Peer Gynt and Paa Vidderne.

zur Ermöglichung des im einzelnen Falle durch die beherrschende Stimmung des Dichters geforderten Verlaufs. Dadurch wird neben dem Zusammenhang der Gedankenentwicklung der der Darstellungsmittel aufgewiesen.

Paa Vidderne ist zeitlich und gedanklich in die Schöpfung von Kærlighedens Komedie eingebettet. Der Stoff hat Ibsen wohl schon 1858 beschäftigt. Da der Entwurf in Prosa von 1860 den Gang der Handlung nicht erkennen läßt, muß das fertige Drama in Versen und Reimen der Betrachtung zugrunde gelegt werden.

Die Komedie erscheint z. T. geradezu als Füllung und Erklärung des strengen Schemas des Gedichtes, z. T. als Erweiterung und als Befreiung aus dem engen Gefäß. Wiederum wird ein Mann von starker Neigung zur Reflexion und Beschäftigung mit sich selbst in den Mittelpunkt gestellt, aber er wird mit dem ausgestattet, was dem Burschen fehlt, mit einem inneren Beruf; er ist Dichter. Seine Augenblicksleistungen (*Digterens vise*, Teerede) müssen nach des Verfassers Willen als vollgültige Zeugen seiner Echtheit genommen werden. Sonst hat das Stück keinen Boden.

Dieser Mann spricht die Ehe, gestiftet auf Grundlage der Liebe als Zerstörerin der höheren Kräfte des Mannes, seines Schwunges an: also darf der Mann hoher Pflicht seine Liebe nicht zum Eheschwergewicht werden lassen. Da Falk unter seiner Pflicht zunächst Ästhetik versteht, steht das Problem am Anfang wie in Paa Vidderne. Aber das Stück ist weiträumig und das Milieu bürgerlich. Daher kann die Forderung des Gedichtes entfaltet und in Beziehung zur Mannigfaltigkeit des bürgerlichen Lebens gesetzt werden. Dadurch verliert sie von ihrer Schroffheit. Auf der Gegenseite können die Werte eine mannigfach abstufende Würdigung statt der absoluten Position im Gedicht erhalten. Die Darstellung gewinnt an Objektivität.

Die zweite grundsätzliche Wandlung gegenüber Paa Vidderne liegt in der Hinausführung Falks aus dem Stadium ästhetischen Genusses in den des Willens zum Handeln, und zwar nicht nur für das Schöne, sondern auch für das Gute, Wahre. Damit ist das Problem verändert. Auch für diese Fassung des Gegensatzes gibt Ibsen zu dieser Zeit keine Lösung ohne Mittelglied. Seine Stimmung drängte aber nicht auf Katastrophe hin; das sagt die Komedie als Ganzes. Darum werden auf der Seite der Gemüts-

kräfte Schwächungen vorgenommen. Falk erhält eine Liebe — aber keine echte:

Den vil holde længe (III. Akt),

nicht immerdar. Und Svanhild macht Ibsen nicht zur Heldin, die das ungeheure Wagnis wagen und tragen könnte. Damit stattet er Falk schwächer aus als den Burschen; ein Vergleich zwischen Svanhild und der Braut ist wegen der ganz anderen bäuerlichen Verhältnisse nicht statthaft. Durch diese Abschwächung wird der Weg zur Tragödie vermieden, und Falk behält für seinen Fall mit seinem Satz Recht.

Nun aber kommt das Neue: Die Erinnerung an die Liebe, die er besessen, soll dem Dichter Schwung für die Erfüllung seines Berufes geben.

Minde gehört von Anfang an zu den starken Motiven der Dichtung Ibsens. Ein Gang durch Efterladte Skrifter Bd. I zeigt in sehr vielen Belegen die Rolle der Erinnerung auf zwei Bedeutungen und zwei Situationen verteilt: sie ist quietistisch, wird genossen als Trägerin der süßen Wehmut, wo der junge Dichter mit seinen Gedanken allein ist; sie wird durch die Forderung der Tat in den Hintergrund gedrängt, ja als gefährlich[1] bezeichnet, wo der junge Mann in Beruf und große Bewegung des Lebens tritt. Die erste Bedeutung liegt in der Richtung zum Ästhetizismus; das hat Kihlman (vielleicht in zu logisch-konstruktiver Weise) ausgeführt und für den Entwicklungsgang Ibsens geltend gemacht. In den beiden Dichtungen Paa Vidderne wird *Minde* in Gegensatz zum Ästhetischen gestellt. In I—III wird Flucht vor der Erinnerung in das scheinbar im Sinne des Ästhetischen aufgefaßte Hochgebirgsleben als unzulänglich dargestellt, in IV—IX die Notwendigkeit der *Minde*-Ertötung zur Gewinnung des rein-ästhetischen Lebens gezeigt. Vorbereitet ist diese Behauptung in Stellanea (Edda III S. 86f.) Blandt Ruiner (spätestens 1850): Auf ein trauliches, träumerisches Leben im kleinen folgt im Sturm der Leidenschaften ein Himmelsflug:

Og jeg mig svingede
Da paa min vingede
Fart ad den blaanende
Svimlende Sti;

[1]) Sang ved Festen til Forfædrenes Minde (13. Jan. 1857). Eftl. Skr. I S. 140 f. Str. 3. 4. — Vgl. S. Høst, Henr. Ibsen, Drøm og daad. Edda IV, 327—341.



Seine Kraft wird durch *Minde* gebrochen:

> Mindet mig nagede,
> Aanderne jagede
> Flygtigt og haanende
> Der mig forbi.

Die Seele senkt sich wieder in ihr Wiegenleben. Auch in der Situation ist hier das Prototyp zu Paa Vidderne gegeben: die Höhe und *mit iisnede Bryst* Str. 7, 1 f.

In Kærlighedens Komedie ist mit der Aufgabe der reinen Ästhetik auch die Negation von *Minde* in IV—IX gefallen; die ernste Verarbeitung von II. III ist nicht am Platze — dazu sind die Bedingungen des Erlebens nicht gegeben. Es wird eine Synthese der Positionen *Minde* und *Daad* der Jugendlyrik gewagt: *Minde* ermöglicht *Daad*. Das bedeutet entschiedene Abwendung von dem in IV—IX eingenommenen Standpunkt.

Durch eine Anzahl Ibsenscher Gedichte der fünfziger Jahre (Fugl og Fuglefænger, Bergmanden, Blandt Ruiner [alle Edda III S. 84—87], Lysræd, Byggeplaner) klingt ein Gefühl von Unsicherheit, von Zweifel an der Echtheit seines Dichterberufes. Dies Gefühl wird weder in Paa Vidderne noch in Kærlighedens Komedie zum Problem gemacht. In die Tiefe seines eigenen Problems geht Ibsen mit Kongsemnerne. Entsprechend erweitert er durch das Maß des großen geschichtlichen Schauspiels wiederum die Mittel zur Behandlung.[1] Die entscheidende Ausweitung aber liegt in der Spaltung des einen Helden (Bursche, Falk) in zwei (Håkon, Skule).

Die Frage kann dann so gestellt werden: Wie kommt es, daß der eine seines Berufes sicher ist, der andere zweifelt? Die letzte Lösung ist metaphysisch: *Skule Bårdssøn var Guds stedbarn på jorden; det var gåden ved ham.*

Die beiden Helden werden vor die gleiche Aufgabe gestellt, die Forderungen des Gemüts gegen die des Berufs auszuwägen. Beide versuchen, die des Gemüts totzuschlagen. Das ist genau der Weg des Jünglings in Paa Vidderne IV—IX, nur daß die Forderung der Gegenseite nicht mehr ästhetisches Leben heißt, sondern allein praktisches Handeln. Damit ist die Linie auch über den Punkt, den die Komedie bezeichnet, hinausgeführt.

---

[1]) Über die Arbeit des Dichters am überlieferten Stoff vgl. Vf., Hákonar saga-Kongsemnerne, voraussichtlich in Edda 1924.



Die Handlungsweise Håkons, die vor unseren Augen liegt, während die Skules in Erzählungsstücken gegeben wird, zeigt klar völlige Deckung mit der des Burschen. Er weist seine Mutter aus seiner Nähe: *Hun er mig altfor kær*; ebenso Kanga hin unge: *Bort må hver den, som er kongen altfor kær.* Die Wahl der Königin ist gradlinige Fortführung des Hauptgedankens: *eder turde jeg tryggelig kåre, thi jeg ved I er klog ... Og I vil ... give mig gode råd?* So wehrt er ihr jeden Einfluß auf seine politische Handlung (II. Akt) und schließlich verlangt er ihren guten Rat: *hvorledes skal jeg få hertugen dræbt før han kommer til Nidaros?* (III. Akt). Und der Herzog ist ihr Vater! Weiter kann Håkons Grundsatz nicht getrieben werden, ohne daß der beabsichtigte Ausgang verhindert wird. Es ist des Jünglings Herzenshärtigkeit — aus Grundsatz.

Das Neue gegen die Komedie ist die durch das Eingreifen der Mutter herbeigeführte völlige Anerkennung der Kraft der lieblichen Gefühle als des höchsten Segens für den Beruf. Das ist produktive Synthese ohne Mittelglied und ohne Einschränkung. Eine Analogie wenigstens bietet Paa Vidderne III mit der Aufhebung der Verwerfung der Erinnerung. Grundsätzlich ermöglicht aber wird die Lösung im Gegensatz zum Gedicht IV—IX durch die Ausstattung Håkons mit einem wahren Beruf. Den besaß auch Falk, und trotzdem gelang die Lösung nicht.

Technisch ermöglicht wird die Wendung durch die andere Frau. Mag Svanhild noch so entschieden nach dem Bilde der Frau Susannah *med et stærkt poetik instinkt, med et storsindet tænkesæt og med et næsten voldsomt had mod alle smålige hensyn* (An Peter Hansen 28. 10. 1870) ausgestattet sein, sie ist nicht *ulogisk* genug, um in der 'langedauernden' Liebe Falks die Gewähr für ihre Ehe anzuerkennen. Sie, die die Künstlerlaufbahn aufgegeben hat, weil die Tanten die Gouvernantenstellung für besser ansahn — sie kann unmöglich ihrer Liebe die Kraft zutrauen, allein ihre Ehe zu tragen, Falks Liebe ewig zu machen. Margarete kann es, obgleich sie fühlt, daß der Freier sie nicht liebt. Auf dieser Grundlage kann denn Håkon auch darin Glück haben, daß er es zur rechten Zeit merkt, daß er eine Heldin geheiratet hat. Er hat das Glück zur Wandelbarkeit.

Aber daß die helfende Frau den Erfolg nicht wesentlich bedingt, zeigt Skules Beispiel. Auch er hat eine Heldin zur Frau, sogar eine größere als Håkon. Aber sie hilft ihm nur in

letzter Stunde. Skules Abwendung von seiner Liebe wird für ihn Todsünde.[1]) Dieser Gedanke tritt schon in Gildet på Solhaug und Hærmændene auf. Er gewinnt in der Folge immer mehr Gewicht in Ibsens Problemwelt. Hier nimmt er Skules Schicksal in einen größeren Strom auf. Er begründet den Richterspruch, der über den Burschen gefällt worden ist, von einer neuen Seite. So mündet Paa Vidderne über Komedie mit Skule in die größten Gedanken Ibsens.

Auch für Håkon, sollte man meinen, müßte dieser Satz zum Gericht werden, denn Kanga hin unge soll als seine wahre Liebe erscheinen. Es geschieht nicht. Meines Wissens wird auch nicht der Gedanke angedeutet, daß Håkons Beruf (oder Glück) stark genug ist, auch dies zu überwinden. Hier steckt anscheinend ein Posten, der außerhalb der Rechnung geblieben ist.

Ein Werk von der Lebensbejahung wie Kongsemnerne ist Ibsen nie wieder gelungen. Es kann fast wie ein glücklicher Abweg erscheinen, fast wie ein Ausweichen vor dem ganzen Ernst. Tatsächlich ist der ganze Ernst nicht für Håkon gewagt. Seine Echtheit zu seinem Beruf ist nicht auf die denkbar schwerste Probe gestellt. Wie hätte er sich bewährt, wenn ihm seine Mutter nicht in seiner schweren Stunde zu Hilfe gekommen wäre? Wie, wenn er den Herzog in jenen Tagen wirklich getötet hätte? Der Schluß des IV. Aktes baut auf der Mutter als dea ex machina und verwirklicht nicht die ganze Schärfe. Weil in Håkon nicht alles an Kräften in den Kampf gerufen wird, was eben nur durch die Bedingungen der Tragödie geschehen kann, wird das Problem nicht prinzipiell behandelt. In diesem Sinne ist seine Behandlung durch das Beispiel Håkons unbefriedigend.

Ibsen hat sich darüber durch den Bau des Konfliktes im Brand, einer Tragödie, ausgesprochen. In ihr stellt er die religiös gefüllte Forderung *Alt eller intet* in ihrer ganzen Grundsätzlichkeit den Forderungen des Gemüts gegen Familie und Mitbürger gegenüber. Das ist die Problemstellung von Paa Vidderne, nur daß nicht ästhetisches Leben, sondern Religiosität den Inhalt der Pflicht ausmacht. In demselben Augenblick enthüllt sich auch die Notwendigkeit des gleichen Ausgangs,

[1]) Haakon Løken, Ibsen og kjærligheten, täglich erwartet, ist mir nicht mehr zur Hand gekommen.



im selben Augenblick wird auch die allerhöchste Spannung der Leidenschaft notwendig.

Brand knüpft auch in anderer Beziehung an das episch-lyrische Gedicht an. Er ist als Epos begonnen worden. Der Zusammenstoß zwischen Brand und Ejnar findet auf dem Marsch Over Storfjellet statt. In dem Kampf steht heiteres ästhetisches Leben gegen Brands Pflicht. Der durch die äußere Handlung des Gedichtes erkämpfte Boden wird vom neuen Gedanken angefochten. Es ist ein Wechsel, wie ihn Kærlighedens Komedie und Kongsemnerne gezeigt haben. Die Komedie und die Tragödie schließen stofflich unmittelbar an das Gedicht. Brands Bild wird z. T. mit demselben Vergleich hervorgerufen wie das des fremden Jägers:

> Hans Øje mindet om et Tjern i Skyggen,
> om noget, som er dybt og dulgt og gjemt (Eftl. Skr. II S. 29).

Brand ist nach Problemstellung, Energie und Verlauf wie nach formaler und stofflicher Verknüpfung die Erfüllung von Paa Vidderne. Eine genaue Untersuchung dürfte in ihm eine Spannung im Stil ergeben, die der im Gedicht festgestellten vergleichbar ist.

Der formale Begriff der Pflicht wird in den hier behandelten Schöpfungen Ibsens mit wechselnden Inhalten gefüllt. Dementsprechend wechselt Milieu, Stimmung und Stil. Ibsen hat schon vor Paa Vidderne in Fru Inger til Østråt und Hærmændene den Gegenstand in anderer Färbung dramatisch behandelt und nach Brand immer wieder bis zu seinem Epilog. In den späteren Dichtungen wird auch die andere Seite, die Forderung des Gemüts, abgewandelt, im Sinne des Rechts der Persönlichkeit oder ihrer Pflicht für sich selbst. Damit verschiebt sich das alte Problem des Gedichtes dauernd. Was hier bearbeitet worden ist, ist ein Ausschnitt aus der Spirale, in der Ibsen immer wieder eines Problems Wesen umfliegt. Das Recht dieses Ausschnittes wird durch die Stärke seiner beiden Grenzmale gegeben: Nie wieder behandelt Ibsen das Problem mit der Leidenschaft von Paa Vidderne und Brand.

Korrektur-Nachtrag. *Hexebinde* III 3, 7 u. *Tryllehat* IV 6, 3 finden sich lt. frdl. Mitt. Ragnv. Iversens nicht in den Sammlungen zu Videnskabelig fullstendig ordbok til det nynorske bokrike in Kristiania.



UM FRUMNORRÆNA TUNGU.

Eftir Alexander Jóhannesson.

1. Um hljóðlögmál.

Í ritgerð minni í Tijdschr. voor Taal- en Letterkunde[1]) skýrði ég breytingu þá, er tvíhljóðið *ai* gat orðið fyrir, ef áherzlan var afarlétt: gotneskt *anstais* > *ástar*, **wakaiðō* > *vakþa* > *vakta* o. s. frv. og ályktaði ég frá hljóðbreytingum í íslenzku með samanburði á öðrum málum, að *ai* hefði orðið fyrir þessum breytingum á frumnorrænum tíma. Öll tvíhljóð gátu tekið þessari breytingu, þ. e. a. s. tvíhljóð mistu seinni hlutann ef áherzlan var afarlétt. Þetta lögmál er vafalaust afargamalt og má sennilega skýra með því ýmsar breytingar, er urðu í gotnesku t. d. ef hún er borin saman við frummálið indógermanska eða frummyndir þær, er samanburðarmálfræðin bendir til, að verið hafi. Skal ég nefna nokkur dæmi:

> idg. **ghostoi* (staðarfall) > frumgerm. **gastai* < gotn. *gasta*.
> idg. **tosmai* (þgf. af áb. forn. *sá*): gotn. *þamma*, sbr. *ƕamma*.
> gotn. *haban* (= *hafa*, *ai* — sögn), nút frsh. *haba*, *habam*, *haband* er til orðið úr **habain*, **habai*, **habaim*, **habaind* (sbr. fornháþ. *habêm*, *habêmês*, *habên*).

Miðmyndin í gotnesku:

1.	p. eint.	*bairada*.	
2.	„ „	*bairaza*	= idg. **bheresai*, grísku (Homer) *φέρεαι*.
3.	„ „	*bairada*	= idg. **bheretai*, grísku *φέρεται*.
1. 2. 3.	„ flt.	*bairanda*	= idg. **bherontai*, grísku *φέρονται*.

Ef þessi skýring er rétt, má draga af þessu ályktanir um áherzlu í gotnesku og einkum um áherzlu orða í setningu eða um setningarlag gotneskunnar og kemur þá skyldleiki gotneskunnar og íslenzkunnar enn gleggra í ljós, því að einmitt þessi veiklun *ai*-hljóðsins, er fór í sérstaka átt í þessum báðum aust-

---

[1]) Über die urnordische Sprache, Tijdschr. v. Taal- en Letterk. XLII, Afl. I.

germönsku málum, kemur einmitt fram hjá *ai*-sögnum; munurinn er sá einn, að breyting þessi er orðin miklu víðtækari í íslenzku og nær ekki aðeins til tvíhljóðsins *ai*, heldur einnig til annara tvíhljóða (sbr. físl. *lauðr*, er varð *löður*, frumn. *suniu*, er varð *syni* o. s. frv.). Ég gat þess í ritgerð minni í Taal- en Letterk. að orð einsog *ástar* (eða eignarf. i-stofna) myndi tæplega hafa getað byrjað setningu í óbundnu máli í íslenzku eða frumnorrænu. Skal ég nú nefna nokkur dæmi þess, að *ai* (sem kemur helzt fyrir í ef. i-stofna og í *ai*-sögnum) kemur aðallega fyrir í þeim orðum, er hafa litla áherzlu í setningu:

> *en óvinar síns skyli engi maðr vinar vinr vera* (Hm. 42)[1]
> *vinr em ek vinar míns* (Nj.)
> *fægir hann alls hugar syndasár sitt* (Stokkh. hom.)
> *þau hǫfðu sjalf orkazt hugar á at bœta sína meinbugi* (Grett.)
> *ek mun ríða inn með hlíðinni, vita ef nǫkkut verði til fengjar* (Vígagl.)
> *varð gótt til fengjar* (Fl.)
> *fara til eilífrar dýrðar* (Ól. s. h.)

Af þessum dæmum er bersýnilegt, að frumnorrænt *ai* í öllum þessum orðum hafði eða gat haft hálflétta áherzlu og er hún nokkru léttari en áherzlan í þgf. t. d. *degi* < **dagai*, en þyngri en áherzlan í þátíð veikra *ai*-sagna, einsog sýnt skal verða fram á:

> *dugði hverr sem hann mátti mest* (Flat. I).
> *hann klæddi nakta ok dugði ǫllum þurfundum* (Heilag. II)
> *hverr skyldi vera ǫðrum í bróður stað meðan þeir lifði báðir* (Fm. XI).
> *lifði þar eldr í skála* (Forn. Nl.)
> *mannkynit þagði af glæðissǫngum til guðs* (Stjórn.)
> *átti konungr enn tal við sína menn ok báðu allir, at hann trýði eigi bændum* (Fm. XI).
> *L. stúrði viðr ok svaraði engu* (D. N. I. 961).
> *hann uggði hans fjándskap mest* (Sturl. II).
> *uggði hann freistni lærisveinum sínum* (Heilag. I).
> *vóru þeir kátir og druknir — ok uggðu fátt at sér* (Fm. VII; Nj.)
> *sá (Júdas) váfði milli himins ok jarðar* (Post.).

Af þessum dæmum sést, að í þát. *ai*-sagna bar *ai* mjög létta áherzlu í setningu: áherzlan liggur í umsögninni, ýmist á atviksorði, forsetningu eða á andlaginu og þó segja megi: *hann þagði*: frumn. **hānaʀ *þuhaiðē* o. s. frv., verður ljóst af þessum dæmum, að áherzlan ræður mestu um einstakar hljóðbreytingar og oft meiru en áherzlan á einstöku orði. Málfræðingar hafa venjulega gefið þessu lítinn gaum, að áherzlan á orði í setningu ræður oft meiru um hljóðbreytingar en áherzlan á orðinu út af fyrir sig

[1]) Með gleiðletri eru sett orð þau, er báru aðaláherzlu í setningu.

og því skýra þeir ýms afbrigði með samræmislögmálinu án þess að athuga samband orða innan setningar; einstakir orðhlutar og hljóð haldast því aðeins, að þeir njóti sín og beri fulla áherzlu. Af þessu, sem að ofan var sagt um *ai*, sézt, að breytingin hefir orðið:

ai > *ĕ*: létt áherzla (**dagai* > *degi*).
ai > *ă*: mjög létt áherzla (**anstaiʀ* > *ástar*).
ai > *a* og hverfur: afarlétt áherzla (þát. *ai*-sagna).

A sama hátt og *ai* varð *a*, gat *au* orðið að *a*:

vísaði hann þeim leið, tók þá at kenna annars litar (Sturl. II).
sendi Syrpa bónda sinn at sækja sér grǫs til litar (Finnb. s.)
at ek bæra í brjósti mér o. s. frv.

Þá bendir og breytingin *iu* > *i* frá frumn. **suniu* > *syni*, **suniuʀ* > *synir*, **dōmiu* > *dæmi* (I. p.) í þá átt, að tvíhljóðið hafi mist síðari hlutann vegna mjög léttrar áherzlu (levior) í setningu og má af þessu draga þá ályktun, að framburðarhraði íslenzkrar tungu í fornöld og frumnorrænu hafi verið mjög hinn sami og nú á dögum.

Hefir hér aðeins verið minst á þetta eina dæmi, þar sem íslenzk tunga getur gefið bending um breytingar, er urðu á frumnorrænum tíma.

2. Um orðaforða málsins og upprunaskýringar.

Í nútíðarmáli íslenzku eru vafalaust auk þeirra orða, er kunn eru í fornmálinu og skýrð hafa verið af málfræðingum, mörg hundruð orð, er komin eru til vor frá frumnorrænum tíma og þegar fullkomið orðasafn er komið einnig yfir miðaldamálið, liggur mikið verkefni fyrir málfræðinga að skýra uppruna og notkun einstakra orða, því af þeim má einnig draga ýmsar ályktanir um viðskifti þjóðarinnar út á við, um hugsunarhátt á ýmsum tímum.

Ég hefi áður skýrt nokkur orð einsog *ábrystir*[1]) (< **awa-brudd-t-i-ʀ* = *áabrystir*, *sauðabroddur*), *elliði* og *flökur* (= gotn. *þaqus*[2])). Skal nú bætt við örfáum orðum:

ísl. *naskur* (fimur, fljótur), sbr. *naskur á e-ð*, er sama orðið og *hnaskur* og mun vera sama orðið og gotn. *hnasqus* (veikur,

---

[1]) Í Taal- en Letterk. 1923.
[2]) Í Kuhns Zeitschr. 1923.



viðkvæmur) og mundi það hafa heitið á frumnorrænu **hnaskwuʀ* og ætti því að heita **hnöskur*, en hefir lagað sig eftir öðrum föllum, þar sem ekkert *u*-hljóðvarp gat orðið, en í kvk. kemur þó hljóðvarpið fram: *nösk, hnösk.* Sögnin *hnescian* í engilsaxn. merkir að láta undan og því hefir frumgerm. **hnaskwuz* sennilega táknað beygjanlegur. Af sama uppruna mun vera orðið *hnjask* (*verða fyrir hnjaski*) og *hnask.*

Orðið *hór* (= hadda, ketilhadda), krókur til að hengja pott á, setur Guðbr. Vigf. í samband við gotn. *hōha* = plógur, sem raunar hafði haka (hakenpflug), en ég hygg að frumnorræn mynd orðsins hór sé **hanhaʀ* af sögninni *hanga*, hliðsett mynd við *hár* = keipur, sem líka er af **hanhaʀ*, en n í *hór* breytti *a* í *ó*, sbr. *nátt* og *nótt* o. fl. orð og afleidda orðið *hæll* af **hanhilaʀ* og *hengill.*

Orðið *hnöllungar* (sbr. *hnullungr*, G. Vigf.) er af rótinni *hnella* — í fornháþ *hnel* = tindur, broddur, sbr. engils. *hnoll*, kk. = hvirfill, en íslenzka orðið hefir tekið *u*-hljóðvarpinu og því verið til á frumnorrænum tíma: **hnallungaʀ* og merkt upprunalega grjót með oddum, sbr. orðið *hnallr* (= kylfa) og *hnellinn*; *hnullungr* er líklega upprunalegt hvarfstig: **hnullungaʀ.*

Ísl. *natinn*, sbr. *vera natinn við e-ð*, mun vera af stofninum *nat-* = tengja í ísl. *net* og er myndað með viðskeytinu *-inn*, sbr. *gollinn*, og varð hljóðvarpslaust einsog *galinn, kalinn* og önnur orð.

3. Um bragfræði.

Bragfræði vor er einsog kunnugt er að mestu leyti sett í kerfi af Sievers á þann hátt, að hann hefir notað allar málsleifar Germana í bundnu máli og með brageyra sínu og samanburði við síðari tíma skáldskap hefir hann fundið 5-greina kerfið og skýrt og lýst öllum fornum bragarháttum á þeim grundvelli. Í bragfræði sinni (Altgermanische Metrik) hefir hann látið í ljósi, að 5-greina kerfi sitt sé ef til vill til orðið úr öðru enn einfaldara kerfi (bls. 9), án þess að reyna að sýna fram á, hversu þessu hafi getað verið háttað. Ég hygg, að þetta atriði sé afarmikilsvert, ef hægt væri að sýna og sanna, hversu 5-greina kerfi Sievers hefir orðið til, en það er aðeins unt að leiða getur að því með því að búa til hina fornu bragarhætti vora á frumgermönsku eða frumnorrænu máli, því að fæstir munu efast um að sumir af vorum fornu bragarháttum eru ævagamlir; hafa þeir

ekki orðið til á einni eða tveim öldum, heldur skapast og breyzt í meðferð hundraða og jafnvel þúsunda ára. Sievers hefir og sjálfur á allra síðustu árum komist að þeirri niðurstöðu, að hinn svonefndi sagnaháttur (Sagvers), sem er ekki annað en óbundið mál með ákveðnu hljóðfalli og hann þykist finna í Upplandslögunum svænsku, Eyrbyggju og víðar, sé upprunalegri bragháttur en okkar fornu hættir. Áletranir nokkurra frumnorrænna rúnaristna benda og í þá átt, að bragreglurnar hafi á þeim tíma verið alt aðrar. Af 87 rúnaristum, sem nefndar eru í bók minni Grammatik der urnord. Runeninschriften, Heidelberg 1923, virðast alt að níu vera ristar að nokkru leyti í bundnu máli og eru það þessar: Gallehus (nál. 400): *ek hlewagastiʀ holtingaʀ | horna tawiðo*; Tune (5. öld): *ek wiwaʀ after woðuriðe | witaðahalaiban worahto* ... o. s. frv.; Kjölevig (6): *haðulaikaʀ ek hagusta(l)ðaʀ | hlaiwiðo magu minino*; Noleby (Fyrunga, nál. 600): *runo fahi raginaku(n)ðo* ...; Ström (600—650): *wate hali hino horna | hahaska þi haþu ligi*; Tjurkö (7. öld): ... *wurte runoʀ | an walhakurne*; By (7. öld): ... *orte þat aʀina | ubt ąlaifu ðʀ* ...; Stentofta (7): *niuhᴀ borumʀ niuha gestumʀ | haþuwolᴀfʀ gᴀf | hᴀriwolᴀfʀ mᴀgiu* ...; Eggjumsteinninn (nál. 700):

hin warb nᴀseu
ma(n)ʀ mᴀðe þᴀim
kaibᴀ i bormoþᴀ huni
huwaʀ ob kam hᴀris a
hi a la(n)t gotnᴀ ...
ni s solu sot
uk ni sᴀkse stᴀin skorin ...

Þá gæti og Järsbergsteinninn (6. öld) einnig verið í bundnu máli:

uba hite
harabanaʀ (m e)t
jah ek erilaʀ
runoʀ waritu.

Fornyrðislag er vafalaust elzt og upprunalegast bragarhátta vorra og ef vér gætum sannað um einhverja íslenzka vísu undir fornyrðislagi, að hún hefði verið ort á frumnorrænum tíma og tekið aðeins þeim breytingum, sem málið sjálft varð fyrir, og vér gætum klætt vísu þessa í sinn upprunalega, frumnorræna búning, myndum vér komast að þeirri niðurstöðu: að áherzluatkvæðin í vísuorði myndu verða söm, en áherzlulausu eða áherzluminni atkvæðin breytast, verða fleiri, en einmitt á áherzluminni atkvæðunum eða

þeim, er báru ekki fulla áherzlu á frumnorrænum tíma, hefir Sievers bygt kerfi sitt, en einsog bragfræðingum er kunnugt, eru til ýms afbrigði af þessum greinum Sievers, undantekningar og óreglur í háttunum, ekki sízt í ljóðahætti, er bendir til þess, að þetta séu leifar bragreglna, er upprunalega voru alt öðruvísi. Ég þarf ekki anað en minna á, hve erfitt Sievers reyndist að samræma kerfi sitt og t. d. Hildebrandslied eða engilsaxneskan kveðskap. Það er vitaskuld, að þegar norræn tunga tók jafnmiklum breytingum og urðu á frumnorrænu á 7. öld við úrfelling og samdrátt, hlutu bragreglurnar að breytast og þegar málið var búið á 8. öld að fá nokkurn veginn það form, sem það hélzt í um nokkur hundruð ár, komu auðvitað nýjar bragreglur í ljós, sem í raun og veru eru ekki annað en hreimfallskend yrkjandans; þær reglur urðu fljótt fastar, stirðnað form, sem öll skáld ortu eftir þangað til íslenzk tunga tók enn verulegum breytingum á 15. og 16. öld; við hljóðdvalarbreytinguna breyttist allur skáldskapur hjá oss og fékk annað form, nýjir bragarhættir urðu til o. s. frv. Án þekkingar á bragreglum hafa flest skáld á öllum tímum aðeins ort eftir sínu brageyra, sinni hreimkend og fetað ósjálfrátt í spor þeirra bragarhátta, er þeir hafa kunnað. Bundið mál varð til úr óbundnu við það, að hljóðfall og hreimfall skipaðist reglulega, fór eftir einhverjum ákveðnum lögum, sem skáldinu sjálfu var ekki fullljóst og er því sennilegast, að snjallir menn á óbundið mál séu höfundar allra braghátta. Úr ritsnild í óbundnu máli eða talsnild sköpuðust braghættir og má sjá þetta enn þann dag í dag með því að athuga setningarlag þeirra manna, er bezta íslenzku rita. Ég vel t. d. nokkrar setningar eftir Helga Péturss, þar sem hljóðfallskend hans er óvenjunæm (Stjörnujarðfræði, Ísafold 18. apríl 1921):[1])

Uti stóð ég fyrir stundu
og horfði á þessa höfuðprýði himinríkis
hina silfurblikandi Venus
Hversu stilt hún starði og blíðlega.
Hversu fagurlega geislunum stafaði
frá dimmbláu kvöldloftinu.
Hestur lötraði inn veginn
loðinn og lág fættur.
Ekki leit hann upp.
Hestar vita ekki af stjörnunum. ...

---

[1]) gleiðletruð eru hér þau atkvæði, er báru aðaláherzlu í setningu.



Hér fer alt eftir ákveðnu hljóðfalli og skipast af sjálfu sér í kerfi með tvö eða þrjú áherzluorð í hverri lotu, sum atkvæði eru hálfþung innan setningar, en áherzlulausu atkvæðin eru sjaldnast fleiri en þrjú. Ég vil bera þetta saman við svonefndar Merseburg-galdravísur, elztu germönsku vísurnar frá 8. öld:

Eiris sâzun idisi, sâzun hera duoder,
suma hapt heptidun, suma heri lezidun,
suma clûbôdun umbi cuoniowidi:
insprinc haptbandun, invar vîgandun!

og hina vísuna:

Phol ende Wuodan vuorun zi holza.
dû wart demo Balderes volon sîn vuoz birenkit o. s. frv.

Í þessum elztu vísum germansks skáldskapar eru áherzluminni atkvæðin venjulegast 1, 2 eða 3, en engar ákveðnar reglur er hægt að finna um áherzlulausu atkvæðin í þessum vísum, enda eru þessar galdravísur vafalaust ævagamlar. Hafa þær haldist fram á vora daga í ýmsum myndum, en þessar Merseburg-galdravísur mintu mig á Sigurfræði, sem lesast skulu á móti reiði (eftir kveri af Vestfjörðum, Lögberg 2. ágúst 1923), sem vafalaust eru heiðnar galdravísur í kristnum búningi:

Sigurfræði vil ég syngja og tala,
þau skulu mér til frelsis vera;
signi ég mig af bræði,
signi ég mig og mín klæði,
signi ég mig fram að gá.
signi ég mig upp að stá.
Sigur sé mér í höndum,
sigur sé mér í fótum,
sigur sé mér í öllum liðamótum
Bak mitt af járni,
fætur mínir af stáli,
höfuð mitt af hörðum hellusteini,
hendur mínar harðar í greipum.
Enginn maður verði mér svo sterkur, megn eða að mér megi skaða gera eða mein.

sbr. Merseb. galdravísu:

sôse bênrenkî, sôse bluotrenkî,
sôse lidirenki:
bên zi bêna, bluot zi bluoda,
lid zi geliden, sôse gelîmida sîn.

Goðsagnir Eddukvæðanna eru frá frumgermönskum eða frumnorrænum tíma; goðsagnir Germana og samanburður á öðrum germönskum málum sanna, að ýms orðatiltæki Eddukvæðanna hafi verið til á frumgermönskum tíma. Vel er því hugsanlegt, að ýms erindi Eddukvæðanna séu til vor komin frá frumnorrænum tíma og hafi aðeins tekið þeim breytingum, sem málið sjálft varð fyrir, líkt og vér t. d. vitnum í vísur eftir Egil Skallagrímsson

eða aðra og lögum þær í munni eftir nútíðarframburði málsins Einkum mætti ætla að ýms fornyrðislagserindi Eddukvæðanna séu endurminningar enn þá eldri tíma og þó að t. d. Völuspá kunni að vera samin í lok 10. aldar, gætu sum erindin verið ævagömul. Eins er um ýms fornyrðislagserindi sem koma fyrir í Þrymskviðu, Hyndluljóðum, Guðrúnarkviðunum o. s. frv., að þau gætu verið frumort á frumnorrænum tíma, en fallið inn í fornyrðislagsbragháttinn, er málið breyttist.

Skal ég nú gera þá tilraun að yrkja um á frumnorrænu fornyrðislagsvísu og vel til þess úr Völuspá: *ár var alda*, m. a. af því að þetta erindi er mjög hliðstætt fornháþýzku Wessobrunnbæninni, spr.:

dat ero ni was noh ûfhimil
noh paum noh per(e)g ni was,
ni .... nohheinig noh sunna ni scein
noh mâno ni liuhta noh der mâreo sêo.

A frumnorrænu:

1.	*air was aldôn*	–́ × | –́ –̀
2.	*þar eʀ Ûmiaʀ biggviðê*[1])	× × –́ × × | –́ × –̀
3.	*ne was ăt sandaʀ neh saiwaʀ*	× × × –́ × × | –́ ×
4.	*ne swalôʀ unþîʀ*	× ◡́ –̀ | –́ –̀
5.	*erþu ne fanþ sik aiwôn*	–́ × × –̀ × | –́ –̀
6.	*neh uphiminaʀ*	× ◡́ | ◡́ × ×
7.	*gapa was ginnungôn*	◡́ × × | –́ –̀ –̀
8.	*anþi grasa ni hwargin*	× × ◡́ × × | –́ ×

Erindi þetta hrynur vel og öll vísuorðin eru fallandi nema 6., sem er líkast C-grein Sievers. Þó þetta erindi hafi aldrei verið til í þessari mynd í frumnorrænu, verður þó eitt ljóst af þessu: að fornyrðislag hefir haft sömu áherzluatkvæði í frumnorrænu, en áherzlulausu atkvæðin hafa farið eftir atvikum; af 5 greinum Sievers hafa aðeins 3 verið til upprunalega A, B og C og líklega aðeins A í fyrstu, enda er það í fullu samræmi við eðli germanskra mála, sem höfðu aðaláherzlu á stofnsamstöfu og höfðu því fallandi hreim. D- og E-grein Sievers eru í eðli sínu ekki annað en afbrigði á A: upprunalega tveir fallandi bragfætur, er klofnuðu í A, D og E við breyting málsins (úrfelling sérhljóða, samdrátt o. fl.). Einkum ber í þessu sambandi að athuga þær

---

[1]) eða: *þat er ekki var* (í hrv. Sn. Eddu, sbr. Völuspá, útg. Sig. Nordal, Rvík 1923, bls. 38).

breytingar, er urðu á málinu frá frumnorrænu til fornislenzku og öll þau áherzlulausu atkvæði, er frumnorræna hafði fram yfir fornislenzku. Allir *a- ja-* og *wa*-stofnar höfðu einu atkvæði fleira í nf., ef., þolf. eint. kk. og nf. þolf. og ef. hvk. í eint. og nf. og þolf. hvk. í flt. eða kk. 3 föll af 8 og hvk. 5 föll af 8, *ó*-stofnar 2—3 föll af 8 (nf., þolf. og venjulega þgf. eint.), *i*-stofnar kk. orð 3 föll af 8 (nf., þolf. og ef. eint.), kvk. sömul. 3 föll af 8, *u*-stofnar kk. orð 3—4 föll af 8 (þgf. og þolf. eint., nf. og ef. flt.), veik beyging nafnorða 1 fall af 8 (ef. flt.), sterk beyging lýsingarorða 13 af 24 fallmyndum, sterk beyging sagna í nútíð frsh. 1., 2. og 3. persóna í eint., veik beyging sagna sömul. 1., 2. og 3. pers. í eint. nút. frsh., öll þátíðin hjá *ja*-sögnum og *ai*-sögnum, hluttaksorð (öll beygingin) o. s. frv. Hér við bætast fornöfn, forsetningar, samtengingar, sem að mörgu leyti hafa fleiri áherzlulaus atkvæði í frumnorrænu og loks sá aragrúi nafnorða, lýsingarorða og annara, er mynduð voru með viðskeytum. *-al -il -ul, -ag -ig -ug* o. s. frv., sem styttust við samdrátt. Af þessu sést, að nálega helmingur (lauslega áætlað) allra beygingarmynda í frumnorrænu hefir haft einu áherzlulausu atkvæði fleira í frumnorrænu og sumar beygingamyndir tveim fleira, (hluttaksorð t. d. **taliðaʀ* er varð *talðr, taldr* o. s. frv.).

Ef vér hugsum oss að A-grein Sievers sé upprunalega tveir fallandi bragfætur, hefir hún getað haft margskonar lögun:

–́ × | –́ ×
–́ × × | –́ × ×
–́ ⏒̀ × | –́ ⏒̀ ×

o. s. frv. og hér við bætist bragfylling (auftakt), er gat verið eitt eða tvö áherzlulaus atkvæði að minsta kosti.

B-grein Sievers getur hafa litið út á frumnorrænum tíma:

× –́ | × –́
× ⏑́ | × ⏑́
× ⏒́ × | × ⏒́ ×
× × ⏒́ | × × ⏒́

o. s. frv. og ef þessi grundvallaratriði eru rétt, virðist auðvelt að skýra ýms afbrigði í engilsaxneskri og fornháþýzkri bragfræði. Venjuleg A-grein Sievers (–́ × | –́ ×) gat t. d. hafa skapast úr: –́ × | –́ –̀ (*air was aldôn*), × × –́ × × | –́ × –̀ (*þar eʀ ûmiaʀ big-*

gwiðê) o. s. frv. (sbr. 1., 2., 3., 4., 5., 7. og 8. braglínu í hinu tilbúna frumnorræna erindi).

Málaháttur í íslenzku hefir einsog kunnugt er venjulega 5 atkvæði í vísuorði, tvö áherzluatkvæði og þrjú áherzluminni atkvæði; hann lítur því út í fornislenzku einsog fornyrðislag hefir getað litið út í frumnorrænu og báðir hættirnir, fornyrðislag og málaháttur, eru því til orðnir úr einum og sama hætti í frumnorrænu, nefnil. tveim fallandi bragfótum. Málahátturinn hefir einmitt orðið til vegna samsettra orða í málinu og annara, er urðu ekki fyrir úrfellingu sérhljóða o. s. frv. (sbr. *horsk vas húsfreyja*, er raunar hefir heitið á frumnorrænu: **horsku was hûsafraujô*).

Sievers og aðrir Eddu-útgefendur hafa víða lagað Codex regius og önnur handritabrot, strykað út smáorð, bætt inn í o. s. frv. til þess að koma á samræmi milli handritanna og bragkenninganna eða braggreinanna 5; þó hefir Sievers í sinni síðuóstu útgáfu, er ég hefi ekki séð, breytt nokkru um frá fornu fari og viðurkennir nú, að mörg vísuorð hafi eða geti haft þrjú áherzlulaus atkvæði (hnig = senkung) og hefir Hugo Pipping[1]) nú nýlega talið saman vísuorð þau í Eddukvæðunum, er hafa þrjú áherzlulaus atkvæði; skiftir sú talning hundruðum og eru þessi atkvæði að mínu viti leifar frumnorræns bragháttar.

Hin forngermönsku kvæði voru framborin á ýmsam hátt: sum voru þrungin kenningum og voru sögð fram hægt og þungt (t. d. dróttkvæði), önnur voru danskvæði sem farið var fljótt með (sbr. t. d. íslenzk fornkvæði, útg. Sv. Grundtvigs og Jóns Sigurðssonar), sum voru sungin og hefir þá ef til vill verið hlaupið á atkvæðum einsog enn er títt o. s. frv.

Þörfin til að láta tilfinningar sínar í ljósi í bundnu máli bæði til framsögu, söngs og til að dansa eftir hefir vafalaust verið rík á þessum elztu og oss ókunnu tímum engu síður en á næstu öldum á eftir og eftir því sem málið var þá talað og reynsla annara tíma bendir til er þessi skýringartilraun á uppruna fornyrðislags í alla staði eðlileg. Afbrigði ljóðaháttar og annara braghátta munu skýrast og skiljast bezt á þessum grundvelli, en hitt er líklegt, að margir hinna háttanna hafi

[1]) H. Pipping: Professor Eduard Sievers und die Metrik der Eddalieder. Neuphilol. Mitteilungen 1923, 133 nn.; sbr. ennfremur bragfræðisrit þau eftir Sievers og aðra, er hann vitnar í í ritgerð þessari.

skapast síðar, eða eftir málbreytinguna miklu, er komin var á um 700.

Tímbalið frá því um Kristsburð og fram á 8. öld á Norðurlöndum er hulið myrkri, þó einstöku ljósgeislar falli hingað og þangað á orð og athafnir forfeðra vorra á þessum gleymdu tímum. Samanburðarvísindin munu þó enn leiða ýms ný sannindi í ljós og engir standa betur að vígi til þessa en Íslendingar, er geymt hafa í máli sínu og lífsháttum margar leifar, er kommar eru til vor frá frumnorrænum tíma.

DIE ENTWICKLUNG VON SCHWACHTONIGEM ALTNORDISCHEM *U* (*O*) VOR *M* AUS HELLEREN VOKALEN UND DER ALTNORDISCHE SUBSTANTIVARTIKEL.

Von Gustav Neckel.

Axel Kocks Abhandlung Fornnordiska böjningsformer, Arkiv 35, 55, bedeutet einen Fortschritt in der Erklärung des altnordischen Formensystems, insbesondere der auf den ersten Blick so rätselhaften *erum* = *er mér*, *verpumk* = *verpr mik* usw. Wesséns Behandlung dieser und angrenzender Fragen in Språkvetenskapliga sällskapets i Uppsala förhandlingar 1916—1918 bedurfte der Ergänzung und Berichtigung. Aber Wesséns Verdienst ist doch größer, als der Meister in Lund anerkennen will. Wessén war auf dem Wege zu wichtigen neuen Einsichten, und die ablehnende Stellungnahme einer solchen Autorität wie Axel Kock muß Schaden stiften, wenn sie aufrecht erhalten wird. Wenn ich also gegen Kock polemisieren muß — ein Unternehmen, das für mich den Reiz der Neuheit hat —, so geschieht es in der Hoffnung auf seinen Beifall vor allem. Ich denke dabei an unsern Jubilar, der im Winter 1898 auf 99 uns Anfängern für so manches zum erstenmal die Augen geöffnet hat, auch für die Vorzüge der philologisch fundierten Kockschen Sprachforschung. Daß es im Grunde die Gesundheit und Gewissenhaftigkeit des Bestrebens ist, auf dem festen Boden der Tatsachen zu bleiben, was Kock gegen Wessén ungerecht macht, war von Anfang an nicht zu verkennen. Aber es scheinen doch in unserm wie in andern Fällen die Dinge so zu liegen, daß die Tatsachen selbst ein Hinausschreiten über sie fordern. Die Quellen werden erst richtig verstanden und gewertet, sobald neben ihnen das Nichtüberlieferte ins Blickfeld rückt. Die

Sprachgeschichte verhält sich zur Philologie nicht bloß insofern gebend, als sie Sprachformen und deren Sinn erklärt, sondern auch insofern, als sie die Voraussetzungen und den Hintergrund aufklären hilft, deren Außerachtlassung sich immer rächt.

„Gemeinnordisches *e* vor *m* wird zu *u* in Wörtern, die im Satzzusammenhang relativ unbetont sind", lehrt Kock, Svensk Ljudhistoria 1, 128 fürs Altschwedische auf Grund von aschwed. *sum* = aisl. *sem* und einigen andern Partikeln. Der Satz trägt das Gepräge des Vorläufigen; er kann nur eine Teilwahrheit sein. Von selbst erweitert er sich uns zunächst zu der Form: „gemeinnordisches *e* vor *m* wird zu *u* in schwachtoniger (Infortis-)Silbe". Dies erst wäre ein Lautgesetz. Es handelt sich nun freilich darum, ob es zu den Tatsachen stimmt. Bestätigt es sich auch außerhalb der lexikalischen Begrenzung, oder gibt es Gegeninstanzen? Sehen wir uns um nach den Vokalen, die im Altschwedischen schwachtonig vor *m* stehn, so finden wir tatsächlich nur *u, o*. So im Dativ Pluralis aller Flexionsklassen, im pronominalen Dativ Singularis und in den ersten Personen Pluralis sämtlicher Verba. Besonders interessant sind die Optativformen wie *bindum* = got. *bindaima* und *bundum* = got. *bundeima*. Eine Zwischenstufe zwischen got. *bindaima* und aschwed. *bindum* muß **bindem* gewesen sein, das sich zu *bindum* genau so verhält wie *sem* zu *sum*. Auch ohne diese Erwägung müßte schon ein Blick auf das Paradigma des Optativs von der Lautgesetzlichkeit der Form *bindum* überzeugen. Steht sie doch im Paradigma völlig isoliert, sowohl durch ihren Vokal als durch die ihr allein eigene Übereinstimmung mit der entsprechenden Person des Indikativs. Daß diese Übereinstimmung auf einem Eindringen der Indikativform in den Optativ beruhen sollte, ist auch deshalb undenkbar, weil ein vermeintliches lautgesetzliches **bindim*, das man sich dann verdrängt denken würde, in Wirklichkeit die für den Kampf ums Dasein viel besser ausgerüstete, weil deutlichere (zumal durch die 2. und 3. Plur. auf *-in* gestützte) Optativform gewesen wäre. Dies entscheidet auch über Noreens Annahme,[1]) wonach *bindum* und *bundum* ausgegangen wären vom Präsens der schwachen *ōn*-Verba (Typus got. *salbōma* — aber *salbōdēdeima*!), das übrigens auch eine allzu schmale Basis wäre.

[1]) Grammatik 2, 476.

Der altdänische Befund stimmt mit dem altschwedischen überein und verlangt dieselbe Deutung wie dieser; vgl. adän. *num* = aschwed. *num* : aisl. *nema* (Kalkar, Ordbog 3, 241); *om end* 'wenn auch', aschwed. *um* 'ob' : anorw. *em*;[1]) *om stōr som* 'so groß wie' = *em stōr, jævnstōr* (Kalkar 3, 290).

Norwegisch sind alt (im Homilienbuch) belegt *biðiom* = *biðim, seom* = *sém* und andere 1. Plur. Opt. auf *-om* (vgl. Wessén S. 43). Ferner findet sich in norwegischen Urkunden nicht selten *som* = *sem*, und zwar schon in deren ältester Schicht (vor 1350), so Dipl. Norv. II, 275_5 (1345), V, $186_{10.\,11}$ (1346), II, 245_{14} (1347, Voss), IX, 144_2 (1356, fälschlich 1346 datiert, Bergen) u. ö.; vgl. Hægstad, Kongebrev 26, Gam. Trönd. 92, die letzten zwei Belege, nebst der berichtigten Datierung des letzten, verdanke ich privater Mitteilung desselben.

Die Erklärung dieser Erscheinungen aus ostnordischem Einfluß kann nicht befriedigen. Es ist unbeweisbar und durchaus unwahrscheinlich, daß in Norwegen jemals *sem, biðim* alleinherrschend gewesen wären, während in Schweden *-om, -um* galt. Der Quellenbefund spricht in keiner Weise dafür. Er zeigt uns mit der norwegischen Mischung von *sem* und *som*, *biðim* und *biðiom* nur einen Übergangszustand zwischen einerseits Dänisch-Schwedisch, andererseits den norwegischen Koloniesprachen, also etwas sprachgeographisch Normales und Plausibles.

Daß dieser Zustand alt ist, älter als die Quellen, lehrt das Nebeneinander von *sem* im Isländischen und *sum* im Faaröischen (Jacobsen bei Hammershaimb, Antol. 2, 334). Dieses faar. *sum* wäre als junge Entlehnung aus dem Dänischen oder aus einer norwegischen Mundart — die westnorweg. Mundarten haben *som* — recht befremdlich. Andererseits hat das Faaröische auch sonst als einzige der Koloniesprachen altes norwegisches Sprachgut bewahrt (vgl. besonders A. B. Larsen, Ark. 25, 75 über die umlautlose 1. Sing. und das doppelte Akzentsystem, ferner Hægstad, Vestn. Maalføre II, 2, 68), und unter diesem Gesichtspunkt ist faar. *sum* völlig unanstößig. Es geht also in die Landnahmezeit zurück, ein Schluß, den die weite Verbreitung der Form

---

[1]) Auch gemeinnord. *en* 'wenn' dürfte dasselbe Wort sein, denn die Bedeutung läßt sich aus denen von *en, enn* < **anþi* nicht plausibel ableiten, und gegen den Übergang von *-m* zu *-n* im schwachtonigen Silbenauslaut spricht m. W. nichts. — Über die Komposita mit *æm-* vgl. Kock, Umlaut und Brechung 302 und die dort angeführten früheren Feststellungen Kocks.



auf dem Festlande nur unterstützen kann und der natürlich auf den Typus *biđiom* auszudehnen ist. Wir müssen annehmen, daß die ältesten Skalden nicht an allen Stellen, wo wir heute *sem* und *biđim* lesen, so gesprochen haben, sondern vielfach *som, biđiom.*

Dies wird dadurch bestätigt, daß in andern Kategorien *-um* aus *-em* auch westnordisch völlig zum Siege gekommen und daher auch in der aisl. Überlieferung vorhanden ist.

Den Dat. Plur. der starken Adjektiva *blindum, -om* hat man für nominal erklärt (Nachweise bei Wessén S. 36). Diese Ansicht geht zurück auf Sievers, Beiträge 2, 111. Bei Sievers aber lautet sie genauer so, daß im as., ags., anord. *blindum*, wie im got. Dat. Sing. *blindai*, Substantivendungen sekundär eingeführt seien in das urgerm. feststehende System des starken Adjektivums, das in diesem Kasus einheitlich pronominal gewesen sei. Sievers würdigte also durchaus das Beweismoment, das die sehr weitgehende Übereinstimmung der germanischen Sprachen darstellt. Das haben seine Nachfolger offenbar nicht getan. Sie setzen leichten Herzens neben dem *-aim* des Got. und Ahd., also der Sprachen mit besterhaltenem Endungsvokalismus, für die nördlichen Dialekte, auch für das mit dem Got. enger verwandte Nordische, ein *-am* oder *-om* an, ohne zu fragen, wie denn das urgerm. oder das gotisch-nordische Urparadigma ausgesehen habe. Daß dieses den Dat. Plur. pronominal bildete, hat Sievers richtig erkannt. Die got.-ahd. Endung ist eindeutig. Sievers gab ihr den Vorzug vermutlich wegen des hohen Alters der got. Überlieferung, und weil got. *blindai* (Dat. Sg.) ein Analogon zu liefern schien zur Ersetzung einer pronominalen Endung durch eine nominale (über diese Form s. Zs. f. dt. Altert. 49, 318). Es hätte ihn aber auch das bestimmen können, daß das *-um* der nördlichen Dialekte keineswegs eindeutig ist und daher keine brauchbare Grundlage abgäbe für den Satz, das urgermanische Paradigma habe diesen Kasus nominal gebildet. Ebensowenig einwandfrei ist es natürlich als Stütze der Annahme, hier sei ein nominaler Typus sekundär eingedrungen. Ein solches Eindringen wäre — trotz got. *blindai*, s. o. — schon an sich befremdlich, denn das starke Adjectivum des Germanischen ist ja gerade durch den umgekehrten Vorgang entstanden, und dieser ist durchaus begreiflich, weil Demonstrativpronomen und Adjektiv sehr oft als Attribute einander gleichstanden (dér Baum — nördlicher Baum — hoher

Baum; die Frau — deine Frau — gute Frau).[1] Andererseits läßt sich as. ags. anord. *-um* zwanglos als der lautliche Gegenwert von got. *-aim*, ahd. *-ēm* auffassen. Für diese Deutung spricht von vornherein die Übereinstimmung der drei nördlichen Dialektgebiete, weil sie bei der räumlichen Nachbarschaft nicht als zufällig gelten kann, eine übergreifende Entwicklung aber am ehesten als Lautgesetz zu gelten hat. Solche gemeinsamen Lautgesetze gibt es auch sonst (z. B. nord.-westgerm. *ā* aus *æ*). Ferner fällt ins Gewicht die übereinstimmende Gestalt des Dat. Plur. der *i*-Stämme (ags. *winum* = gemeinnord. *vinum*[2])). Weisen zwei oder mehr Kategorien gleiche oder ähnliche Entwicklung auf, so spricht das für ein Lautgesetz (*i* und *ē* waren unbetont zusammengefallen zu gemurmeltem *ə*). Nordische *i*-Stämme zeigen schon auf der Inschrift von Stentofta Dat. Plur. auf *-umʀ* (*gestumʀ, borumʀ*). Wären dies Neubildungen, so müßten die Vorbilder wohl bei den *a*-Stämmen gesucht werden, denn die *u*- und konsonantischen Stämme waren schwerlich zahlreich genug, um die *i*-Stämme zu beeinflussen (von denen sie im Deutschen vielmehr ihrerseits beeinflußt sind). Es ist nun zwar kein Gewicht darauf zu legen, daß der Dat. Plur. von *a*-Stämmen urnordisch nicht belegt ist.[3]) Er endete ohne Zweifel auch auf *-umʀ*. Aber bei Annahme einer Einwirkung der *a*-Stämme bliebe unerklärt, warum gerade diese Form in das *i*-System eindrang, ohne daß dieses auch nur einen einzigen weiteren Pluralkasus an die *a*-Stämme verlor oder primär mit ihnen gemeinsam hatte (denn der Gen.

---

[1]) Das attributive Adj. muß es gewesen sein, das zuerst pronominale Formen annahm, während das prädikative länger und z. T. bis heute von der Pronominalisierung frei geblieben ist. Dies ist der Sinn der doppelten Flexion des deutschen starken Adj. im Nom. Sg.; die Beschränkung der 'flektierten' Form auf den attributiven Gebrauch ist ursprünglich. Nominale Nebenformen hat auch der ganze Acc. Sg. (nicht bloß das Neutrum), und sie fungieren ebenfalls von Hause aus prädikativ, vgl. ahd. *wīs duan*, anord. *hátimbra*; der seltenere ahd. Typus *ītalaz lāzan* (Grimm 4, 626) ist der sekundäre, nicht der ursprüngliche; die häufigen Adjektive (*wīs, tōt*) erscheinen unflektiert!

[2]) As. meist *-iun*, nach dem *-io* des Gen. Plur., dessen *-o* ja sonst ein Dativ-*un* neben sich hatte, unter Mitwirkung der *ja*-Stämme, deren *-iun* lautgesetzlich war (*hirdiun* = got. *hairdjam, middiun* = got. *midjaim*).

[3]) Alexander Jóhannesson, Frumnorrœn Málfræði (Reykjavik 1920), erschließt für ihn die Endung *-umʀ* aus dem *-umʀ* der *i*-Stämme von Stentofta. Das ist unerlaubt, obgleich der Ansatz richtig ist; denn das *-umʀ* der *i*-Stämme kann ja und muß sogar anders erklärt werden als aus Einwirkung der *a*-Stämme. Urnord. *dagumʀ* folgt vielmehr aus aisl. *dǫgum*, aschwed. *daghum*, zusammengehalten mit den westgerm. Gegenstücken gleicher Endung.

Plur. muß urnordisch noch auf *-ia* geendet haben). Man würde diese Frage nicht anders aus der Welt schaffen können als durch Hinweis auf das *-m*, welches das *u* „begünstigt“ habe. Das hieße aber doch, das *m* sei die Ursache des *u*, mit andern Worten: wir haben einen kombinatorischen Lautwandel vor uns. Gewiß war dieser Lautwandel an eine sehr geringe Akzentstärke der Endungssilbe gebunden, eine geringere, als sie im Ahd. bestand, wo *blintēm, gastim* ihre Endungsvokale lange bewahrten. Es dürfte kein Zufall sein, daß dieselben Dialekte, welche in Endungen auch palatalen Vokal vor *m* zu *u* werden lassen, auch in den Synkopen bedeutend weiter gehen als das Ahd. (vgl. Idg. Forsch. 40, 129). Das As. nimmt in beiden Beziehungen eine Mittelstellung ein (*māritha* nach hochdeutscher Weise neben *mārða* nach ags.-nord. Weise, *liudin* nach hochd., *liudun* nach ags.-nord. Weise; es wird sich um regionale Verschiedenheiten handeln). Der schwache Akzent verwandelte zunächst viele Endungsvokale in Murmelvokale, ihre Qualitäten ausgleichend, und dann wurde der Murmelvokal vor *m* zu *u*. Daß das nordische adjektivische *-um* dem got. *-aim* gleichsteht und nicht dem got. *-am*, geht besonders deutlich hervor aus der gemeinnord. Pronominalform *hinum* (*enum*). Bei einem Pronomen wird man substantivische Endungen nicht vermuten. (Wäre aisl. *enn* = got. *jains*, so wäre *enum* = got. *jainaim*, ahd. *jenēm*).

Unsere Betrachtung über den Dat. Plur. dürfte gezeigt haben, daß dessen Formen, bei Licht besehen, ein entschiedenes Gewicht in die Wagschale werfen zugunsten des Lautwandels *-əm* zu *-um* auch auf westnordischem Boden und zu urnordischer Zeit. Für letzteres sprechen die Inschrift von Stentofta und die Übereinstimmung der benachbarten westgerm. Dialekte.

Unter den Verbalformen auf *-um(k)* der isl. Dichtersprache sind solche wie *lǫgðumk* = *lagði mik* (*lǫgdumk arm yfir* ‘legte mir den Arm über’, Hávamál), *tiáðum* = *tiáði mér* ‘half mir’ (Egill). Sie stellen den gleichen Fall dar wie aschwed. anorw. *bindum* 1. Plur. Opt.: urnord. Endungs-*ē* ist vor *m* zu *u* geworden auch da, wo dieses *m* ursprünglich nicht zur Endung gehörte, sondern Anlaut eines Enklitikons war. Gegen diese einfache Erklärung kann die Deutung der Formen als Analogiebildungen so wenig aufkommen, wie *erum* ‘ist mir’ — nach Kocks Nachweis — Analogiebildung sein kann. Es geht schon nicht an, für die 1. Plur. Opt. und den Typus *tiáðum* je eine besondere

Erklärung aufzustellen, da die lautliche Gleichartigkeit auf der Hand liegt und eine einheitliche, phonetisch einleuchtende Erklärung sich ohne weiteres bietet. Dazu kommt, daß jene Einzelerklärungen jede für sich unbefriedigend sind. Das gilt wie von Noreens Ableitung des aschwed. *bindum*, so auch von Kocks Ableitung des aisl. *lǫgðumk*. Er meint (Ark. 35, 73 f.), die 1. Sing. und 3. Plur. + *mik* und die 1. Plur. + *okkr*, alle drei *lǫgðumk* lautend, hätten mit den starken Präterita wie *fellumk* zusammengewirkt, so daß **lagðimk* zu *lǫgðumk* wurde. Aber wie sollen wir uns dies vorstellen? Offenbar handelt es sich bei beiden Erklärungen um Notbehelfe.

Die Not, der abgeholfen werden sollte, besteht gar nicht. Daß es im Isl. (wenigstens in älterer Zeit) immer und im Norw. oft *bindim, byndim* heißt, mit vor *m* scheinbar bewahrtem *i*, kann uns doch im Ernst nicht irre machen. Nichts ist normaler, als daß in einem System mit fast durchgehendem Endungs-*i*, in dem dieses daher als Systemcharakter empfunden werden muß, das *i* vollständig durchgeführt wird. Die Wirkung dieses Systemzwangs muß noch dadurch verstärkt worden sein, daß *bindum* als einzige Optativform der entsprechenden Indikativform gleich war, so daß sie undeutlicher den Modus ausdrückte als alle andern Personen. Beim Opt. Praet. kommt hinzu, daß der Moduscharakter *i* durch Umlaut verstärkt wurde. Hieraus wird es sich erklären, daß die Optativformen auf *-um* — wenigstens die bisher nachgewiesenen — lauter Präsensformen sind, während im Praet. auch norwegisch *-im* zu herrschen scheint. Auch in die 1. Sing. Opt. Praes. ist das *i* bekanntlich eingedrungen (*ek bindi* statt *binda*), und hier wird es von niemand anders erklärt als durch Systemzwang. Man faßt am besten Sing. und Plur. als zwei Systeme auf; in jedem ist die abweichende erste Person den beiden andern vokalisch angeglichen worden. Solche Ausgleichungen in der Verbalflexion zeigen die nordischen Sprachen auch sonst (3. Sg. Ind. Praes. auf *-r*; 1. Sg. Ind. der schwachen Praeterita auf *-i*). Daß Beeinflussung gerade der 1. Plur. auf *-m* durch andere Personalendungen nicht auch in andern Fällen beobachtet ist (Kock S. 65 f.), kann unter diesen Umständen unmöglich ins Gewicht fallen. Eine ähnliche Ausgleichuug wie in der 1. Plur. Opt. belegen eine Strophe des Kveldúlfr und Egils Sonatorrek 14, 2 für die 3. Sg. Opt. + *mik, mér* (*hvettimk*, Skjaldedigtning B 1, 26; *standimk*).

Den eigentlichen konkreten Hinderungsgrund, den gemeinnordischen und alten Charakter unseres Lautwandels anzuerkennen liefert für Kock offenbar das Gegenüber von aschwed. *sum* (*som*) : aisl. *sem*; aschwed. *num* : aisl. *nema*; aschwed. *um*, *om* : anorw. *em*; aschwed. *þom* : aisl. *þem* (= *þeim*). 'Uppenbarligen kan man icke antaga' — sagt Kock S. 65 —, 'att i alla dessa ord fortisformen skalle hava segrat på det västnordiska språkområdet, men däremot infortisformen i fornsvenskan.' Hierbei ist zunächst zu erinnern, daß einerseits die Infortisform *som* ja auch westnordisch verbreitet ist, andererseits aschwed. *þom* selten ist neben viel häufigerem *þem*, *þeem*. Es bleibt mithin eigentlich nur übrig, daß es im aisl. immer *sem*, *nema*, im aschwed. immer *sum* (*som*), *num* heißt. Sollte dies nicht als Ergebnis von Ausgleichungen in verschiedener Richtung restlos begreiflich sein? Meint man aber doch einen tieferen Grund anstrengen zu müssen, so sind verschiedene Lautgesetze nicht die einzige Möglichkeit; es könnte sich auch um verschiedene Satzbetonung handeln. Ein etwaiger stärkerer Akzent auf satzeinleitenden Partikeln in awestnord. Teilgebieten (einschließlich Island) als im Ostnord. hätte eine Stütze an dem früheren Verfall von Endungsvokalen auf ostnord. Gebiet. Es würde sich um eine Altertümlichkeit handeln.

Kocks wohlbekannte Abneigung gegen hohe Datierungen und weite Raumerstreckungen zeigt sich auch bei dem in der genannten Abhandlung von ihm neu aufgestellten Lautgesetz: im Isl. sei in vorliterarischer Zeit ein *m*, das durch Vokalschwund in interkonsonantische Stellung gekommen sei, zu *um* geworden; so in *erum* 'ist mir' aus *er mr*, *er mer*, *hétumk* 'verhieß mir' aus *hét mr*, *hét mik* usw. (S. 68). Dieses Gesetz besteht inhaltlich gewiß zu Recht; seine Formulierung bedeutet einen Fortschritt. Aber ebenso gewiß handelt es sich hier nicht um eine bloß und erst isländische Erscheinung. Kommt doch *erom* 'ist mir' schon bei norwegischen Skalden vor, so bei Bragi, Ragnarsdrápa 7 und 14, und bei Kveldúlfr, und entsprechende Formen finden sich in altertümlichen Eddaliedern. Daraus geht doch wohl hervor, daß solche Formen schon vor der Besiedelung Islands in Norwegen gebräuchlich gewesen sind. Wir müssen dies, und mehr als dies, auch deswegen annehmen, weil das aus silbischem *m* entstandene *um* *u*-Umlaut bewirkt hat und dieser jüngere *u*-Umlaut vorisländisch (westnorwegisch) ist, ferner weil

die Vokalschwünde, welche das Silbischwerden des *m* zur Folge gehabt haben, doch wohl zu den urnordischen Synkopen gehören, also nach dem Zeugnis des Steins von Eggjum vor 700 fallen, andererseits die Entwicklung des *u* dem Silbischwerden des *m* jedenfalls bald, vielleicht auf dem Fuße gefolgt ist.[1]) Auch das Vorkommen dieser Formen nur in der Dichtersprache fällt ins Gewicht für ihr hohes Alter. Haben sie im 12. 13. 14. Jahrhundert nur noch im Gebrauch der Dichter gelebt, so kann und wird dasselbe schon zur Zeit der ältesten Dichtungsreste der Fall gewesen sein. Jedenfalls müssen Sprachformen, die Bragi um 800 gebraucht, damals schon ein gewisses Alter gehabt haben.

Am ehesten dürfte es sich doch so verhalten, daß Kocks 'isl.' Wandel *m̥* zu *um* und sein 'schwed.', bezw. 'ostnord.' *em* zu *um* beide nicht nur urnordisch und gleich alt, sondern identisch sind. Das silbische *m*, mit dem Kock arbeitet, kann ebensogut ein *əm* gewesen sein, also dasselbe, was wir als unmittelbare Vorstufe des *um* aus *ĕm, ĭm, im* ansetzen werden. Daß es urnord. Svarabhaktivokale, ebenso wie as. und ahd., gegeben hat, steht ja urkundlich fest.

Ein besonders interessantes Argument gegen die herrschende Auffassung ist dasjenige, das Wessén dem merkwürdigen artikulierten Dat. Plur. des Altschwedischen, dem Typus *bōndumin* (*bōndumen, bōndoman*, Kock, Ljudhist. 4, 88), scharfsinnig abgewonnen hat.

Altschwedischem *bōndumin* entspricht awestnord. (auch westgöt.) *bōndunum*. Bei dem durchgehenden Parallelismus der Bildungen mit suffigiertem Artikel im West- und Ostnordischen müssen auch diese einander so ähnlichen Formen ursprünglich identisch sein. Daher geht es, wie Kock s. Z. mit Recht hervorgehoben hat, nicht an, mit Noreen in der aschwed. Form ein altes *enim*, in der awestnord. dagegen ein altes *enum* zu suchen. Entweder hatte die gemeinnordische Grundform das eine oder das andere. Kock entschied sich für *enum* (*inum*) und erklärte das aschwed. *-in* für den Rest davon, der übrig geblieben sei, als man in Verbindungen wie *bōndum inum gōþum* das mittlere *-um* aufgegeben habe, etwa wie das innere *-ar* in aschwed. *bōkinnar*

[1]) Vgl. Kock S. 68: Det er dock möjligt, att konsonanten m in nämnda ställning omedelbart blev till um, utan mellanstadiet av vokalisk m.

für **bōkarinnar*, 'des Buches'. Obgleich diese Auffassung wiederholt Widerspruch erfahren hat, hält Kock sie aufrecht (a. a. O. 94). Es ist zuzugeben, daß die geltend gemachten Gegengründe nicht durchschlagend und zum Teil sogar nichtig sind. Das ändert aber nichts an dem stark hypothetischen Charakter der bekämpften Annahme. Die Parallele *bōkinnar* liegt ziemlich fern. Das durch Verkürzung hergestellte *bōk-* war die Normalform des Substantivums und hatte eine Stütze an allen andern Kasus. Die Überlassung der Kasusbezeichnung an den suffigierten Artikel allein ist eine auch sonst zu beobachtende Erscheinung und leicht begreiflich, weil der Suffixartikel wie eine Endung aussah und in der Regel nur eine solche vorhanden ist. Die angenommene Verkürzung von *-inum* zu *-in-* aber läßt sich nicht auf diese Weise begreiflich machen. Sie wäre das genaue Gegenteil des Vorgangs, daß die Kasusbezeichnung dem Artikel allein überlassen wird. Vor allem aber ist das einzuwenden, daß der Erklärungsbedürftigkeit der Form *inum* selbst nicht Rechnung getragen wird. Offenbar ist diejenige Erklärung die bessere, die zugleich diese Form erklärt. Das trifft zu für Wessén's Hypothese. Gemeinnord. *-inum* geht zurück auf **inim* und die Endung weiter auf *-ēm, -aim.* Das alte *-im* ist erhalten geblieben, wo der folgende labiale Nasal rechtzeitig dental geworden war, und dies kann nur die Folge einer Dissimilation gewesen sein. Man kann sich die Vorgänge etwas verschieden vorstellen. Am plausibelsten dürften sie so zu denken sein: auf dem ganzen Gebiete wurde zunächst **bōndum-inim* zu **bōndum-nim*, wie **haitanizōs* 'der Gerufenen' zu *heitinnar*. Sodann wurde **bōndum-nim* im Osten des Sprachgebiets zu **bōndumim*, im Westen zu *bōndunim*, d. h. die Nasalgruppe zwischen den beiden unbetonten Vokalen verlor im Osten den zweiten, im Westen den ersten Nasal, wohl infolge engerer Assoziation dort mit dem unartikulierten *bōndum*, hier mit dem nicht suffigierten **(h)inim*, welcher Unterschied wieder damit zusammenhängen wird, daß die dritte Silbe im 'vorgeschritteneren' Osten schwächer betont, ausgesprochener enklitisch war als im Westen. Dies wird auch die frühe Dissimilation zu *bōndumin* begünstigt haben.

Der Wandel *-im* zu *-um* gehört, wie die Inschrift von Stentofta zeigt, spätestens dem 7. Jahrhundert an. Die Zeit der ihm vorausgehenden Vorgänge werden wir also beschreiben als 'spätestens um 600'.

Hieraus folgt zweierlei:

1. Es gab schon damals, also in 'urnordischer' Zeit, dialektische Unterschiede zwischen Ost- und Westnordisch; ein Satz, den im Grunde wohl niemand bezweifelt, der aber für die meisten noch keinen rechten Inhalt haben dürfte, so daß sie nicht mit ihm arbeiten und — wie Axel Kock — versuchen, ohne ihn auszukommen. Noreen (Geschichte 3. Aufl. S. 3) spricht davon, daß die Sprachform 'überall so ziemlich dieselbe' gewesen sei, womit geringe Unterschiede zugegeben sind. Ganz ohne Respekt vor der urnordischen Einheit ist man in Helsingfors, wovon noch neuerdings Pippings Ljudlära zeugt. Einer der deutlichsten Belege für urnordische Sprachspaltung ist das gutnische *au* vor *h*, das Pipping und Nils Carlsson klargestellt haben.

2. Es gab in urnordischer Zeit bereits den suffigierten Artikel. Diese Folgerung erregt Anstoß; nach Kock (S. 87 ff.) ist sie so unannehmbar, daß das, woraus sie notwendig folgt, dadurch ausgeschlossen wird. Mit Finnur Jónsson u. a. meint nämlich Kock, die Sprache der awestnord. Poesie und der Runeninschriften der Wikingzeit beweise, daß die Ausbildung des Artikels nicht älter sei als die bewahrten Texte und sogar jünger als die ältesten von diesen.

Die Frage hat wieder ihre grundsätzliche Seite und verdient besondere Aufmerksamkeit.

Sie ist ein Teil der allgemeinen Frage nach dem sprachgeschichtlichen Quellenwert der altnordischen Texte außerhalb der erzählenden Prosa. Man schätzt diesen gemeiniglich so ein, daß man nach Abzug des Metrums und des im gewöhnlichen Sinne Poetischen in Wortbestand, Wortstellung und etwa noch Stil, das übrige, insbesondere also Laute und Formen, für ein Abbild der gleichzeitigen gesprochenen Sprache hält. Nach diesem Grundsatz (wenn das nicht zuviel gesagt ist) datiert man die sogenannten Kontraktionen und auch den suffigierten Artikel. Weil dieser in den meisten Eddaliedern gar nicht und bei den älteren Skalden nur vereinzelt vorkommt und nur in den 'wohl nicht sonderlich alten' Hárbarzlióð sich reich entwickelt zeigt, möchte Kock (S. 89) schließen, daß er zur Zeit, wo die ältesten Eddalieder gedichtet wurden, um 900, noch nicht voll ausgebildet oder noch neu in der Sprache war.[1]) Wie man sieht,

[1]) Vgl. Nygaard, Syntax § 40.

beschränkt K. den Quellenwert für die Geschichte des Artikels auf die älteren Eddalieder. Von den jüngeren gibt er zu, daß ihre Artikelfremdheit auf rein dichterischer Überlieferung beruht. Dies ist in der Tat nicht zu leugnen, da ein großer Teil der artikelfremden Lieder aus literarischer Zeit stammt, aus deren prosaischer Literatur wir ersehen, daß damals in der gesprochenen Sprache der Substantivartikel gang und gäbe war. Z. B. gehört der größere Teil der Eddica minora[1]) offenbar und eingestandenermaßen dem 12. und 13. Jahrhundert an. Noch jünger ist der Skaufhalabalkr (ed. Vigfusson, Corp. poet. 2, 383 f.), der in 37 oder 38 Strophen einen Artikel aufweist (*rifin* 25, 8). Noch in den eddischen und skaldischen Dichtübungen der um 1500 geschriebenen Stockholmer Pergamenthandschrift 22, 4° (ed. Kaalund, Festskrift til Wimmer, 1909, S. 108) sind Artikel eine äußerste Seltenheit. Sogar in den Rímur, die der alten Überlieferung ferner stehen, sind sie dünner gesät als durchschnittlich in der Prosa. In der Olafsríma des Einarr Gilsson heißt es neben *kóngr, kóngs, kóngi* öfters, dem Metrum zuliebe, *kóngsins, kónginum*, aber stets *gramr, fylkir, sikling, niflungs, hilmis*, weil dies poetische heiti sind, *kóngr* aber ein Prosawort. Alle diese jüngeren Gedichte belegen uns das Nebeneinander einer artikelfremden Dichter- und einer Prosa- und Umgangssprache, der die Artikel mehr oder weniger geläufig sind, ein Nebeneinander, das Jahrhunderte hindurch bestanden hat, viele Jahrhunderte sogar, denn es besteht auf Island bis heute. Liegt es da nicht schon per analogiam nahe, auch neben den älteren, in schriftloser Zeit entstandenen Eddaliedern ein ziemlich reich entwickeltes Leben des Artikels anzunehmen? Dieser Schluß ist in Wahrheit mehr als ein Analogieschluß. Die vereinzelten Artikel in älteren Eddaliedern stehen nicht bloß denen in jüngeren Gedichten äußerlich ganz parallel (die Lokasenna zeigt mit zwei Fällen auf 65 Strophen fast das gleiche Verhältnis wie der Skaufhalabálkr); es gibt für sie auch keine andere brauchbare Erklärung als die, die für die jüngeren Fälle selbstverständlich ist: die Umgangssprache hat vereinzelt in die

---

[1]) Innerhalb deren der Artikel nur in den Vǫlsistrophen (5, 2. 11, 8. 12, 4) und in der Buslubœn (7, 9. 8, 7) auftaucht, also in Zusammenhängen, wo er am wenigsten überraschen kann (s. u.). Die Tryggðamálstelle, die Delbrück S. 45 anführt, ist Prosa. Die Herausgeber streichen einige Fälle; mit Unrecht, wie ich glaube (s. u.).

Dichtersprache Eingang gefunden. Die Erklärung, damals sei der Artikelgebrauch auch in der Umgangssprache noch selten, weil erst in den Anfängen, gewesen, hat dreierlei entscheidend gegen sich: sie ist auf die Verhältnisse in der jüngeren Dichtung formal ebenso anwendbar, dort aber nachweislich falsch; sie verstößt gegen den Erfahrungssatz, daß Dichter- und Umgangssprache, wie in anderem, so auch im Artikelgebrauch sich unterscheiden (man denke etwa an die Fälle von Artikellosigkeit im mhd. Heldenepos); sie arbeitet vor allem mit der willkürlichen, ja abenteuerlichen Vorstellung, es müsse sozusagen das Keimen des Artikels in den Quellen beobachtbar sein, ohne daß die ältesten Belege in irgendeinem Sinne als Urfälle gelten können oder von einer Art sind, daß Aufkommen und Ausbreitung der Erscheinung dadurch Licht empfangen, sie scheinen vielmehr metrisch bedingt zu sein, indem der zugefügte Artikel in wünschenswerter Weise Senkung bildet,[1] so daß sich sogar eine Begründung dafür ergibt, warum gerade an diesen Stellen die Umgangssprache sich geltend macht. Neben dem metrischen Grund war ein stilistischer wirksam, und dieser erklärt vor allem den Artikelreichtum, durch den die Hárbarzlióð abstechen: die Genreszene aus dem Alltagsleben, die hier vorgeführt wird, und der niedere Stil, welcher der Diktion dieses, und nur dieses, Denkmals das Gepräge gibt, haben die vielen Artikel mit sich gebracht; die Hárbarzlióð sind auch metrisch und lexikalisch halbe Prosa. Man braucht also das durchaus ungewisse Alter dieses Textes gar nicht ins Gefecht zu führen, um ihn für unsern Zweck richtig zu würdigen.

Eine besondere Untersuchung erfordern die Skalden.

Bei Finnur Jónsson, Skjaldesprog S. 80, sind Belege für den Substantivartikel bei Skalden bis um 1200 herab zusammengestellt. Es sollen einige vorläufige Beispiele sein; eigentlich, heißt es, müsse jede Stelle in den Handschriften nachgeschlagen werden. Trotzdem zieht F. J. aus seiner Liste einen geschichtlichen Schluß: erst im 12. Jahrhundert sei der Artikel 'wirklich

---

[1]) Vsp. 23: *eða skyldo goðin ǫll*, mit Hebungen auf den Nomina; Lok. 52: *telia vǫmmin vár* (alle neueren Herausgeber finden ein Füllsel nötig), 58: *er þú skalt við úlfinn vega*; Ghv. 20: *eikikǫstinn* (auch hier behalten die neueren Herausgeber die Füllsilbe nur aus metrischem Grunde bei). Der Versuch, diese Stellen durch Streichung oder Änderung aus der Welt zu schaffen (Finnur Jónsson, Skjaldesprog 81), ist reine Willkür.



fest an ein Substantivum gefügt worden', doch müsse dies in der Umgangssprache schon eher geschehen sein, nämlich 'ein gutes Stück ins 11. Jahrhundert hinein'. Der zweite Teil dieses Satzes (der nach der Formulierung des ersten Teils eigentlich überraschen muß; vgl. Noreen, Geschichte S. 190) enthält eine willkürliche Behauptung. Warum kann der Artikel in der Umgangssprache nicht älter sein? Im Lex. poet. 100a erwägt denn auch F. J., ob der suffigierte Artikel nicht schon dem 10. Jahrhundert angehöre, und zwar veranlaßt ihn hierzu die Stelle Lokasenna 52, kein Skaldenbeleg. Es gibt aber drei Belege bei Kormákr. Den einen davon (Laus. 52) hatte F. J. s. Z. verworfen, weil die Stelle mangelhaft überliefert sei. Hierbei konnte er sich weder auf Moebius' noch auch auf K. Gíslasons (Njála 2, 985) Vorgang berufen. Nach Skjaldedigtning A I, 89 lautet der Helming in der einzigen Handschrift so:

huar er nu baugr enn brenndi
baul olitið.
hefir hann sueinninn svarti
sonr augmundar skalldit.

F. J. (B I, 82) ändert *skalldit* in *skáldi* und verbindet diesen Dativ mit *bǫl ólítit*, wobei das Verbum ausgefallen sei, der Sinn aber sei gewesen: 'großes Unheil ist dem Dichter (mir) beschieden'. Diese Emendation dient nur dazu, den Artikel wegzuschaffen. In Wirklichkeit hat sie nichts für sich. Einfacher und bei einer Strophe von so ausgeprägtem Improvisationscharakter von vornherein das Gegebene ist es, das Überlieferte nicht zu ändern und *skáldit* als drittes Glied in der Reihe gehäufter Selbstbezeichnungen Kormáks gelten zu lassen. Ergänzungen des Fehlenden bieten sich auch dann (vgl. Gislason a. a. O.). Die andern beiden Kormákbelege stehen in Lausavísa 58, und sie werden von F. J. ebenfalls wegemendiert (Norsk-islandske Kulturforhold S. 315 führt er sie an, bezeichnet sie aber als unsicher). Wiederum ist für dieses Verfahren kein zureichender Grund abzusehen, wohl aber gibt es einen triftigen Grund, der das Überlieferte stützt: wir haben es auch hier mit versifizierter Umgangssprache zu tun, mit niederem Dichtungsstil; das zeigt sich schon an in dem Fehlen der Erläuterungen vor Finnur Jónssons Übersetzung unter dem Text; also ein skaldisches Gegenstück zu den Hárbarzlióð.

Mustern wir unter diesem Gesichtspunkt die jüngeren Skaldenbelege, so ergibt sich, daß sie in ihrer großen Mehrzahl auf dieselbe Weise sich erklären und, was noch wichtiger ist, die Artikellosigkeit gewisser Denkmäler entsprechend. Es zeigt sich nämlich zunächst folgendes: die silbenbildenden, also metrisch gesicherten Artikel haben auch im 12. und 13. Jahrh. ihre Stätte fast ausschließlich in den kleineren, unhöfischen Gattungen der skaldischen Poesie. Hier treten sie manchmal zu mehreren dicht hintereinander auf. So in anderthalb launigen, volkstümlichen Lausavísur des Jarls Rǫgnvaldr kali, Ftb. 2, 47; im Málsháttakvæði (19½ Strophen) 5; in einem dreistrophigen Gebetsflokkr des Kolbeinn Tumason 3. Das Málsh. zeigt auch im Wortbestand niederen, neueren Stil (vgl. F. J., Lit. hist. 2, 47). Das Gebet des Kolbeinn ist schlicht wie eine lateinische Hymne. Beide Stücke sind ferner endreimend. Auch das ist wichtig. Denn es ergibt sich zweitens: die jüngeren Metra wahrscheinlich fremder Herkunft, das endreimende Runhent und die trochäische Hrynhenda, sind gegen den Substantivartikel ebenfalls nicht völlig spröde. Das artikelreiche Runhent Kolbeinns hat einen Vorläufer an dem des Einarr Skúlason, das, als kleines Bruchstück erhalten, 1 Artikel aufweist (2, 8). In der ältesten Hrynhenda, der Magnúsdrápa des Arnórr iarlaskáld, lesen wir *meðan heimrinn byggvisk* (15, 2), ähnlich zweihundert Jahre später in der Hrynhenda des Sturla *heiminn* (21, 7) und in der dazwischen liegenden Eiriksdrápa des Markús Skeggiason *eldrinn*[1]) *sveif of ótal hǫlða* 22, 3; *kónginn*[2]) *sniallan* 31, 2; *ógnin*[3]) *stóð of iarla hegni* 32, 5.

Dagegen die Fürstengedichte im altehrwürdigen Dróttkvætt und ihre religiösen und historischen Gegenstücke und Nachahmungen enthalten sich des suffigierten Artikels so gut wie ganz. Noch Einars Geisli mit 71 Strophen, Snorris Háttatal mit

[1]) V. l. *eldi*, was F. J., Skjald. B I, 417 in den Text setzt, wahrscheinlich mit Unrecht. Als er diese Lesart noch nicht kannte, fiel ihm keine 'Berichtigung' ein. In der Tat ist die unpersönliche Wendung hier abnorm. Das Feuer ist auch sonst handelndes Subjekt (Vsp., Sig. forna, Gísl Magnúsdrápa 5). Kurz vorher, 20, 1, steht *blóði dreif* . . ., das könnte die Änderung zu *eldi* begünstigt haben, wobei allerdings nicht zu übersehen ist, daß die Kringla sich auch sonst artikelfeindlich zeigt.

[2]) V. l. *konung*.

[3]) F. J. ändert: *ógnir stóðu*, aber auch die Parallelstellen (Lex. poet. 443 a) zeigen nur den Sing.

102, der Háttalykill mit etwa 80, Plácitúsdrápa mit 59, Hauks Íslendingadrápa mit 26 Strophen sind völlig artikelrein. Dasselbe gilt von einem langen Kviðuháttr-Stück wie Nóregs Konungatal (83 Str.) und eddischen Scaldica wie den Gedichten des Gísl und Ívar. In sämtlichen Dróttkvætt-Kompositionen vor 1300 zähle ich nur zwei metrische Artikel, und zwar je einen in zwei langen, epigonischen Werken des 12. Jahrhunderts: Harmsól — ein rein geistliches Stück! — 53, 3 und Rekstefia 19, 4 (*stálin*, wo F. J.'s Deutung als *stál en* = *en stál*, 'aber die Schwerter', wie seine andern überkünstlichen Interpretationen abzulehnen ist, vgl. E. A. Kock, Notationes norrœnæ, besonders § 224). Diese Fälle sind gewiß nicht bedeutungslos. Aber bei ihrer Vereinzelung und der erdrückenden Masse der artikellosen Texte auch im 12. 13. Jahrhundert können sie in keiner Weise der Meinung zur Stütze dienen, die großen Gedichte der früheren Zeit (mit ihrer bedeutend geringeren Masse) müßten Artikel aufweisen, wenn die Umgangssprache zu ihrer Zeit Artikel gekannt hat.

Ausgeschlossen von unserer Betrachtung blieben bisher die nicht silbebildenden Artikel. Von diesen sagt Finnur Jónsson (Lex. poet.), man sei 'nach den Verhältnissen' (efter forholdene) berechtigt, sie für später zugefügt zu halten; darum streicht er sie (doch merkwürdigerweise nicht in der Strophe 6 des Magnús berfœttr). In Wirklichkeit liegen die Verhältnisse so, daß sie uns zwingen, auch diese nicht metrischen Artikel, wenn nicht restlos, so doch im allgemeinen den Dichtern selbst zuzuschreiben. Denn auch sie stehen nicht beliebig oder überall, sondern sind sinnvoll verteilt, und zwar im großen Ganzen ebenso wie die metrischen Artikel. Daher bekräftigen sie, was diese lehren. Sie vervollständigen aber auch das Bild noch etwas.

Schon an sich ist nicht abzusehen, warum Artikel, welche der Versbau nicht fordert, deshalb — das ist doch wohl der Sinn des 'efter forholdene' — nicht für echt gelten sollen. Nur bei metrumwidrigen Artikeln wäre ein solches Urteil berechtigt; nicht bei metrisch gleichgültigen. Auf diese angewandt, während von metrumwidrigen nichts verlautet, besagt es, die interpolierenden Abschreiber hätten das Metrum geschont — ein höchst unwahrscheinlicher Vorgang, zumal das Metrum bekanntlich durch anderweitige grammatische Schreiberänderungen so massenhaft gestört ist.

Der älteste unmetrische Artikel steht in des Eyvindr skáldaspillir berühmter Strophe von den Heringen (Lausavísa 14), wo alle Handschriften in V. 6 *hallærit* lesen. Es folgen zeitlich Kormákr Lausavísa 58, 8 (*mosinn*, vgl. oben!); Gísli Laus. 9, 8 (*sør-Freyian*, anaphorisch); Hallfreðr Laus. 26, 8 (*aldan*, deiktisch-anaphorisch); Olafr helgi Laus. 10, 8 (*konan snarlig*, anaphorisch; v. l. *kona*); Sigvatr Austrf. 15 (*augun þessi íslenzk*; *konan*; *miǫð-Nannan*; auch artikellose Formen überliefert, aber die Artikel verstärken wirksam die Binnenreimklänge und stützen sich gegenseitig, vgl. die Häufungen anderwärts); Einarr Þveræingr Laus. 2, 2 (*leið er oss kongsins reiði*, Egilssons Konjektur *konungs* ist überflüssig, vgl. Njála 2, 216); Ófeigr Skíðason Laus. 5, 7 (*í augun kastat*); Liðsmannaflokkr von 1016 (*út mun ekkian líta*); Magnus berf. Laus. 6, 6 (?*ingian*); 6, 7 (*æskan*); Rǫgnvaldr kali Laus. 25, 6 (*konan*); mehrere Lausavísur der Sturlungasaga (*skallinn, goðinn, ríkmennit, hiartat* u. ö., Sturl. ed. Kalund I 20, 9; 21, 24; 195, 7; 324, 15; auch metrisch gesicherte Artikel kommen in diesen Strophen vor). Auch Þorsteinn tialdstœðings *sveinninn* (Landnáma ed. F. J. 111) dürfte hierher gehören.

Neben die Lausavísur tritt das Metrum Runhent: Þióðólfr Arnórsson Runhent 2, 4 (*harðræðit hvert*, alle Handschriften); Biǫrn Hítd. Grámagaflim 3, 8 (*í augun leit*; v. l. *augu*), Kolbeinn Tumason a. a. O. (*málsefnin fǫgr*).

Dazu das Metrum Hrynhenda: Markús Eiriksdrápa 21, 3 (*virkit*); 22, 1 (*hiǫrtun*; v. l. *hiǫrtu*).

Die Hauptmasse der Überlieferung, die großen Gedichte im Dróttkvætt und Kviðuháttr und deren Fragmente, verschließt sich zum allergrößten Teil auch diesen unmetrischen Artikeln völlig. Die Ausnahmen, die ich fand, sind lediglich diese: in Þióðólfs Sexstefia 6, 3 ist neben *augu bæði* auch *augun, augum bæði* überliefert, und im Kehrreim von Biarnis Jómsvíkingadrápa steht viermal *ítrmanns konan* (15, 4; 19, 4; 27, 4; 31, 4). Diese Fälle verstärken immerhin das Zeugnis der Harmsól und der Rekstefia. Wir sehen, wie schon im 12. Jahrh., als die rückblickenden Drápur neben den echten aufkamen und diese abzusterben begannen, auch in bezug auf den Artikelgebrauch jener Prozeß der Lockerung der strengen Drapasprache schüchtern begonnen hat, der im späten Mittelalter dann erst richtig eingerissen ist, wie die meisten großen Gedichte dieser Zeit — Maríugrátr, Katrínardrápa — und noch Jón Arasons poetische

Werke[1]) bezeugen. Das vereinzelte Eindringen des Schlußartikels in große Dróttkvætt-Werke entspricht dem gelegentlichen Auftreten sogenannter kontrahierter Wortformen, das ja auch für das 12. Jahrhundert bezeichnend ist.

Auch der Lausavísurbefund ergänzt das Bild der metrischen Artikel, und zwar in rein positivem Sinne: in den Lausavísur war der Artikel im ganzen ziemlich häufig, und das ganz deutlich seit Beginn unserer Überlieferung. Die Grenze zwischen dem großen Dróttkvætt und dem losen Dróttkvætt — wozu auch die flokkar gehören — verschärft sich, doch nicht durchgehend: ein großes Talent wie Egill scheint die Artikel zu verschmähen,[2]) dasselbe tut der nicht minder formbegabte Sigvatr, jedoch — für seine Beweglichkeit bezeichnend — nicht ohne ein einzelnes Mal in dem, was er sich sonst verbietet, virtuos zu schwelgen.

In der Episode der Königssagas von Sigurðr Jórsalafari und Þórarinn stuttfeldr lauten die zwei Dróttkvætt-Zeilen des Königs in allen Texten übereinstimmend so:

Villir hann vísdóm allan,
veldr því karl í feldinum

(s. etwa Heimskr. 3, 507). Auf diesen improvisierten Anruf erfolgt eine formgerechte Strophe des Skalden, der die Situation zu nutzen weiß; sie fängt — wiederum einstimmig überliefert — so an:

Hykk at hér megi þekkia
heldr í stuttum feldi ...

Die Herausgeber haben es von jeher darauf abgesehen, die königlichen Verse ebenso formgerecht zu machen wie die anklingenden des Isländers (vgl. Njála 2, 924 N., Skjald. B I, 422). Das ist nicht nur überflüssig, sondern unerlaubt. Der Held der Geschichte ist Þórarinn, der typische Isländer, der dem Fürsten imponiert und bei ihm sein Glück macht. Der König ist skaldischer Dilettant. Schon das Längenverhältnis der beiderseitigen Produktionen spricht deutlich genug. Aber auch die nachlässige Wortwahl, das lockere Nebeneinander der Sätze, die Überschreitungen der Silbenzahl und die Verbesserung aller dieser Unvollkommenheiten durch die fließende Antwort, wobei *feldinum*

---

[1]) Jón Arasons Religiøse digte, udgivne af F. Jónsson, København 1918.
[2]) Vgl. Sonat. 24: *íþrótt vammi firða.*



veredelt als *feldi* wiederkehrt, sind schwer mißzuverstehen und anscheinend auch von mittelalterlichen Schreibern immer verstanden worden. Man konnte wohl improvisierend so dichten wie König Sigurd, auch mit überschüssigen Silben, ohne sich zu blamieren. Aber richtiger skáldskapr war das eben nicht.

Vielleicht würde eine Nachlese, zumal in den Handschriften selbst, noch einzelnes Weitere ergeben, schwerlich aber soviel, daß die Grundlinien des Bildes sich verschieben. Diese zeigen ganz klar: der Substantivartikel hat sich nicht etwa erst im 11. Jahrhundert oder überhaupt innerhalb des Zeitraums der Skaldenüberlieferung entwickelt; er kann beliebig älter als diese gedacht werden.[1]

Als Gegeninstanz führt man auch die dänischen Inschriften ins Feld. Nach Kock S. 91 bieten viele von diesen einen Text, 'der nach der Syntax der jüngeren nordischen Sprachen eine bestimmte, d. i. artikulierte, Substantivform fordern oder doch am ehesten zeigen würde', während keine der Inschriften eine solche Form enthält. Den Schluß, den K. hieraus ziehen will, schränkt er selber etwas ein, indem er zugibt, daß die häufigen stehenden Ausdrücke wie *satti stein* für ihre Zeit nichts beweisen. Wohl aber sollen sie etwas beweisen für die Zeit der ältesten Inschriften, das 9. Jahrhundert. Wer bürgt uns jedoch dafür, daß diese Ausdrücke nicht älter sind als die ältesten Belege für sie (z. B. der Stein von Helnæs auf Fünen, den Wimmer 800—825 datiert)? Sollten sie nicht schon zu urnordischer Zeit gebräuchlich gewesen sein, wenn auch die urnordischen Inschriften dieses Typs noch fehlen? Aber auch wenn die Tradition dieser Formeln erst um 800 oder um 825 begönne, würde doch hieraus nicht folgen, daß damals in Sätzen wie *Hróùlfr satti stein*, wenn ein bestimmter Stein gemeint war, nicht auch *steininn* gesagt werden konnte. Der Gebrauch des altnordischen Substantivartikels ist ja in sehr weitem Umfange fakultativ (Vigfússon, Dict. XX b, Nygaard 35—47, Heusler, Elementarbuch 2. Aufl. § 407 f). Man kann schwerlich von irgendeinem Textstück sagen, daß es nach dem Gebrauch in der awestnord. und aostnord. Prosa den Artikel 'fordere'. Wie die vornehme Poesie sich des Artikels enthält, so ist auch die höhere Prosa (Vigfússons 'solemn style')

[1]) Die Enthaltsamkeit der Poesie gegen den Artikel ist richtig betont worden von Vigfússon, Oxf. Dict. 263 a und von S. Bugge, Sagafortælling i Irland 12 f.



wenigstens sehr zurückhaltend gegen ihn. Die Inschriften waren aber doch gewiß, soweit sie nicht geradezu dichterisch sein wollen (wie u. a. die von Kock verwertete Inschrift von Aars), als höhere, feierliche Prosa gedacht. Da sie nun alle sehr kurz sind und bei der Schwierigkeit ihrer Herstellung auch die Absicht, Arbeit zu sparen, eine Rolle gespielt haben kann, so darf es nicht wundernehmen, daß sie den nirgends notwendigen Substantivartikel in der Tat nirgends gebrauchen. Zu denken gibt in diesem Zusammenhange das (auch in schwedischen Inschriften) häufige Demonstrativum *sási*, in Verbindungen wie *stæin þąnnsi, rūnar þāssi, haug þąnnsi*, 'diesen Stein hier', usw. Dieser Sprachgebrauch legt die Frage nahe, ob in solchen Fällen für das Sprachgefühl der Urheber überhaupt ein Artikel in Frage gekommen wäre. Vermutlich konnten sie etwa von der Errichtung des Steins erzählen in der Form 'wir setzten den Stein' (*stæininn*), aber die Inschrift auf dem Stein selbst forderte entweder ein stärker und bestimmter hinweisendes Pronomen (*þąnnsi*) oder Lapidarstil ohne Pronomen und Artikel. Im einzelnen ist noch zu bemerken: Wenn auf dem zweiten Stein von Aarhus *þā kunungar barþusk* steht, so braucht dies nicht übersetzt zu werden '(er fand sein Ende,) als die Könige sich schlugen', sondern kann auch und wird eher bedeuten '(er fiel,) als Könige sich schlugen', d. h. 'in einer Orrosta', 'in ehrenvollem Zusammenstoß'. Aber auch wenn bestimmte Könige bezeichnet werden sollen, so konnte dies nach dem Gebrauch der Handschriften ohne Artikel geschehen (Nygaard § 41 e). Inschriften wie *lēt kirkiu garva* (Lunda, Schonen) oder *garþi brū* (Fjenneslev, Seeland) haben eine Stütze z. B. an dem Eingang des aschwed. Dalalag: *Bøndr førþu stuk oc stēn oc grundwal grōwo oc kirkio giorþu.*

Natürlich fragen wir, ob nicht auf dem Gebiete der Inschriften die Verhältnisse auch insofern ähnlich liegen wie bei der awestnord. Poesie, als der im allgemeinen verpönte Sprachgebrauch doch zuweilen Eingang findet. In den dänischen Inschriften ist dies nicht der Fall. Aber wenn es in der bedeutend jüngeren Hauptmasse der schwedischen Runen der Fall wäre, so würde dies unter Umständen, nämlich bei entsprechender Häufigkeit, ein Gewicht für Kocks These in die Wagschale werfen. Wenn er auf die schwedischen Steine der Zeit um 1100 nicht eingeht, so dürfen wir schließen, daß diese das Gewicht für seine Wagschale eben nicht hergeben. Die Stichproben, die ich gemacht

habe, bestätigen das. Besonders lehrreich ist die Legende des bebilderten Taufbeckens von Åkirkeby (nach Wimmer um 1280, nach Noreen 'gegen 1200'): *þetta ir santi Gabrel oc segþi santa Mariu, at hān scaldi barn fȳþa ... Hiar huilis Maria, sum hān barn* (statt *barnit*!) *fȳddi, scapera* (nicht *scaperann*!) *himinz oc iorþar.* Wenn man im 12. und 13. Jahrhundert, als der Artikelgebrauch — auch auf Gotland — nachweislich voll im Schwange war, noch solche Inschriften stilisierte, so werden die entsprechend stilisierten der älteren Zeit dadurch vollends unfähig zu sprachgeschichtlicher Zeugnisablegung.

Wünschenswert wäre es trotz alledem, daß sich ein vereinzelter inschriftlicher Artikelbeleg nachweisen ließe, entsprechend den eddischen und skaldischen aus alter Zeit. Anscheinend ist dies wirklich der Fall. Ein 1908 bei dem Hofe Sageidet (Strøm, Hitteren, Søndre Trondhjems Amt) gefundener kleiner Schleifstein, vermutlich Sensenschleifstein, weist zwei Reihen älterer Runen auf, von denen die eine von M. Olsen gelesen wird: *wate hali hino horna* = *wātē halli hinō horna* 'es wetze den Stein das Horn (nämlich die schlesisch so genannte Wetzkieze aus einem Ochsenhorn, die Wasser enthielt)'.[1] Hier haben wir also keinen Denkstein vor uns, sondern einen Gebrauchsgegenstand, und die Ritzung kann darum auch einer andern Stilsphäre angehören. Nun ähnelt die urnordische Gruppe *halli hinō* in so bestechender Weise einem anord. *hall-inn* 'den Stein', daß sich die Frage aufdrängt, ob nicht ein Abstammungsverhältnis vorliegt. Etymologisch ist *hinō* = got. *hina* und = gemeinnord. *hinn*, Acc. sg., vgl. einerseits got. *þana* = anord. *þann*, andererseits urnord. *mīninō* = got. *meinana* = anord. *minn*, und es ist eine alte Meinung, daß der Artikel *inn, enn* aus *hinn* entstanden sei. Man hat dies allerdings bestritten, weil das *h* nicht spurlos verschwunden sein könne.[2]) Aber dieser Einwand ist hinfällig, zunächst offenbar für den Schlußartikel, denn bei diesem stand das *h* im Inlaut und mußte lautgesetzlich schwinden (vgl. z. B. Noreen, Geschichte § 85, 12). Wir haben awestnord. einerseits *hallinn* 'den Stein', *bókina* 'das Buch', auch *marina mélgreypu* 'das gebißkauende Roß', *meyna bráhvítu* 'die wimpernweiße Maid',

---

[1]) Olsen, Runerne paa et nyfundet bryne fra Strøm paa Hitteren, Trondhjem 1909; ders., Indskrifter med de ældre runer fundne i Norge 1908—15, Kristiania 1917, S. 677.

[2]) Delbrück, Der aisl. Artikel, Leipzig 1916, S. 14 f.

hǫndina vinstri 'die linke Hand', *andans helga* 'des heiligen Geistes', *Áin helga* 'der heilige Fluß', andererseits *hinn forni fiándi* 'der alte Feind', *hit bazta* 'das Beste', *Rangá hin ýtri* 'die äußere R.' neben entsprechenden Fügungen mit *inn, enn.* Deutlicher noch zeugt das Altschwedische mit seinen *daghrinn* 'der Tag', *daghinn* 'den Tag', *færþena* 'die Fahrt', auch *Erikinum hælghæ,* runisch *mirkit* (= *merkit*) *mikla* 'das große Denkmal' gegenüber lauter *hin rike Melias konung, hin fagra oc hinn wüsa, Hillebrand hin gamle.* Die *h*-losen Artikelformen sind im Aschwed., anders als im Westnord. (wo allerdings einzelne Dialekte, wie das Rygische, das gleiche Verhältnis durchblicken lassen durch die gemischte Überlieferung) auf die Suffixstellung beschränkt (Noreen, Gramm. II, § 511 kennt nur zwei höchst fragwürdige Ausnahmen), und ebenso verhält es sich im Agutn. und im Adän. Dies macht den ostnord. Befund — wie auch sonst in syntacticis zuweilen — besonders wertvoll. Er zeigt in deutlichem, ungestörtem Gegenüber die Bewahrung des *h* überall, wo es nicht durch Suffigierung in den Inlaut zu stehen gekommen war, und seinen Schwund im Inlaut. Eine andere Deutung des Gegenübers als diese lautgeschichtliche ist nicht absehbar. Insbesondere erklärt die Annahme, der Suffixartikel stelle ein anderes Wort, got. *jains,* dar, in keiner Weise die Beschränkung der *h*-losen Form auf die Suffixstellung. Wir gelangen aber zu einer zwanglosen Deutung des awestnord. nicht suffigierten *inn, enn,* wenn wir es aus der Suffixstellung losgelöst sein lassen, und zwar in Verbindungen wie *áin helga* = *á in helga.* Das Nebeneinander beider Schreibungen in der Überlieferung weist darauf hin, daß solche Gruppen bald mit, bald ohne Pause vor dem Artikel gesprochen wurden.[1]) Die Aussprache mit Pause hatte eine Stütze an den nicht seltenen Fällen, wo Artikel + Adjektiv vom Substantiv durch Zwischenelemente getrennt waren. Der Typus *á in helga* entstand, indem der zweite Fall den ersten analogisch beeinflußte; er beruht auf Kontamination. Von ihm war nur ein kleiner Schritt zu *in helga á.* Auf jeden Fall sind diese losen *inn* etwas Sekundäres, räumlich beschränkt und trotz der Massenhaftigkeit ihres aisl. Vorkommens in Wahrheit schwach vertreten, wie sie sind. Das demgegenüber primäre und vorherrschende

[1]) Dagegen beruhen die abgetrennten Substantivartikel im Stockh. Hom. (*ǫnd en, bén enne, fǫþor ens*) wohl auf grammatischer Reflexion.

Verhältnis geht schon aus den dän.-schwed. Inschriften allein ziemlich deutlich hervor: *Haralds hins góða* (Sønder Vissing I), *Rúnulfs hins ráðspaka* (Hune), aber *merkit mikla* (Björke). *Haralds ins góða, merki it mikla* u. dgl. fehlen, und gewiß nicht zufällig, wie die handschriftliche Überlieferung zeigt. Diese bietet auch westnordisch öfters im gleichen Text nebeneinander *hinn hǫsfiaðri, hins framráða, konungr hinn kynstóri, Kiǫtva hinn auðlagða* und auf der andern Seite *hilminom halsdigra, konona dǫnsko* (Haraldskvæði, Skjald. A I, 24) und dergleichen Doppelheiten, und natürlich darf man hier nicht textkritisch vereinheitlichen, indem man lauter freie *enn, ens* usw. herstellt (so Skjald. B I, 20 ff.); das heißt wieder einmal den sogenannten ältesten isl. Handschriften zu viel Ehre antun; deren freie *enn* stellen vielmehr die jüngere Stufe dar, neben der die ältere in ihnen selbst vorhanden ist.[1])

Aus der wechselnden Qualität des Wurzelvokals in dem Schlußartikel *-inn, -enn* läßt sich weder ein Argument für noch gegen die Identität mit *hinn* und mit urnord. *hinō* gewinnen. Jedenfalls sind auch die *e*-Formen mit dieser Identität durchaus vereinbar, denn sie weisen ebenso wie die *i*-Formen auf gemeinnord. *i* zurück.

Für dieses möchte A. Kock (Ark. 24, 189; Ljudhist. 4, 17. 80) wenigstens teilweise den Pronominalstamm *hi-* verantwortlich machen, der kontaminierend eingewirkt habe. Kock leitet nämlich *-enn, -inn* in der Hauptsache aus einer Grundform = got. *jains* her. Ebenso A. Noreen, Geschichte S. 190: 'durch Verquickung von *enn* (*inn*, got. *jains*) und einem andern, dem got. *hita, himma, hina* entsprechenden Pronomen entsteht ein ganz neues, dem Anord. spezifisches Pronomen *hinn*', und Falk-Torp s. v. *hin.* Wir haben gesehen, daß die Gleichsetzung von *enn, inn* mit got. *jains* den tatsächlichen Befund nicht erklärt und daher wertlos ist. Denn *enn, inn* ist überwiegend und offenbar ursprünglich nur Schlußartikel, und auch da, wo es mehr ist, dient es niemals der Jener-deixis. Daher ist natürlich auch Verquickung mit *hi-* abzulehnen. Die Hereinziehung dieses Wortstammes in die Vorgeschichte des nordischen Artikels war darum nicht unberechtigt. Denn auf dem Schleifstein von Strøm steht *halli hinō.* Aber wie stimmt dazu die Flexion von *inn, hinn*? Offenbar nicht ohne

[1]) Vgl. Beitr. 38, 465. 467. 477 über das Stockh. Hom.

weiteres, sondern nur unter der Voraussetzung einer Kontamination mit einem andern Pronomen, dessen Stamm auf *-n* ausging. Diese Annahme ist auch aus semasiologischem Grunde notwendig, denn got. *hina* usw. haben die Dieser-deixis, *hinn* aber, soweit es überhaupt deiktisch ist, hat ausgesprochene Jener-deixis. Das Pronomen got. *jains* hat sowohl Jener-deixis wie stammauslautendes *n*. Es ist darum begreiflich, daß man es in dem nordischen Artikel hat wiederfinden wollen. Aber dieser Gedanke stammt von Jakob Grimm,[1]) der *jains* und *hinn* geradezu gleichsetzte, geleitet von der Bedeutung 'jener' und über die lautliche Differenz hinwegsehend. Das ist heutzutage nicht mehr gestattet, und man hätte schon aus diesem Grunde den Gedanken an *jains* aufgeben und sich nach einem andern Pronomen umsehen sollen, das den Dienst besser leistet. Ein solches ist nicht schwer zu finden: die germanische Entsprechung von griech. *κεῖνος*.

Man könnte einleuchtend anord. *hinn* völlig = griech. *κεῖνος* setzen, denn das Lautliche stimmt genau, und auch die Artikelfunktion ließe sich unschwer ableiten (vgl. den romanischen Artikel aus lat. *ille*), wenn nicht die Inschrift von Strøm dies verböte, indem sie auf die Gleichung (*h*)*inn* (Acc.) = got. *hina* weist.

Daß got. *hina* und somit auch urnord. *hinō* im historischen Anord. nachlebt, so gut wie im Westgerm., geht hervor aus dem, was Noreen, Gramm. I, § 461, Anm. 2 anführt, besonders aus awestnord. *hinig, hinnveg* in der poetisch-archaischen Bedeutung 'hierher' (Fáfn. 30, Ghv. 18, Grt. 19 u. ö.). Daß dieses Pronomen sich vermischt hat mit *hinn* 'jener' = griech. *κεῖνος*, zeigt die Doppelheit der Bedeutung von *hinig*, es bedeutet nämlich auch 'dorthin' (z. B. Vafþr. 43).

Die Vermischung ist vermutlich vor sich gegangen beim unbetonten, enklitischen Gebrauch, also in der Artikelsphäre. *Hinn* 'jener' kann selbständig zu diesem Gebrauch gelangt sein, es kann aber auch kraft seiner großen lautlichen Ähnlichkeit mit den Formen des Stammes *hi-* durch diese angezogen worden sein. Jedenfalls ist uns eine Form des Stammes *hi-* als Artikel bezeugt, und zwar in einer Verwendung, die den Gebrauch eines Pronomens von der Grundbedeutung 'dieser' als Artikel ganz begreiflich macht. Der Stein ist ja wirklich 'dieser' Stein, d. h. der Stein, der dem Ritzer vorlag und jedem Leser der Inschrift

[1]) Dt. Gramm. 1, 797. Vgl. Rydqvist, Sv. spr. l. 2, 239.

wieder vorliegen wird; aber der Stein ist einzig in seiner Art, und es war daher nicht nötig, ihn ausdrücklich als 'diesen' zu bezeichnen. Setzte man in solchen Fällen trotzdem das Demonstrativum hinzu, so war es naturgemäß schwachtonig, und es trat hinter das Substantivum, was im Einklang ist mit der Bedeutungsarmut und der Schwachtonigkeit. Zwar hat das nachgestellte Attribut im geschichtlichen Anord. keineswegs schwächeren dynamischen und Sinnesakzent als das vorangestellte. Aber dieses nachgestellte Attribut pflegt 'ein Kolon für sich' zu bilden (Heusler, Elementarbuch, 2. Aufl. § 513). Es gibt Zusammensetzungen wie *Hálfr, friáls* oder das eben erwähnte *hinig*, die durch die Lautgestalt ihres ursprünglichen zweiten Gliedes zeigen, daß in der zugrunde liegenden attributiven Verbindung das zweite, weniger bedeutungsvolle Glied enklitisch geworden war. Zusammensetzungen von diesem Betonungstypus sind uns heute im Deutschen noch ganz geläufig. Die gemeingermanische Stabreimmetrik weist aber darauf hin, daß derselbe Betonungstypus frühgermanisch auch außerhalb von Zusammensetzungen weit verbreitet gewesen ist. Stand er im urnord. Sprachgefühl fest, so mußte das wohl zur Folge haben, daß die Verbindung von Substantiv (im Accus.) mit bedeutungsarmem, überflüssigem und daher schwachtonigem *hinō* sich ihm unterwarf, und natürlich in der Reihenfolge Substantiv — Pronomen. So entstanden als Gegenstücke zu *hínō u̯ega* (> *hinig*) *hálli hinō* u. dgl. Etwas Ähnliches sind die enklitischen *sá* und *svá* des Awestnord.: *strykr sá* 'solch ein Wind', *miǫk svá, nǫkkut svá* (Fritzner 3, 156 a), auch der unbestimmte Artikel *einn*: *maðr einn*.

Der Artikelfall der Inschrift von Strøm darf ein Schulbeispiel heißen. Er beleuchtet auch etwas anders geartete Fälle, so besonders den Hauptfall, den des anaphorischen Artikels, wie in dem Satze: *þeir beitto fyrir bergsnǫs nǫkkvara; maðr einn stóð á bergino* (Reginsmál). Vgl. Nygaard § 37 und § 39.

Die Vermischung der beiden Pronomina kann bei ihrer großen Ähnlichkeit schon eingetreten sein, ehe der lautliche Zusammenfall gewisser Formen erfolgt war (Acc. Sg. Masc. **hīninō* > *hinn, hinō* > *hinn*; Nom. Acc. Sg. Neutr. **hīnata* > *hint* > *hitt*, got. *hita* = *hit*). Es kann also schon lange vor dem Ende der urnord. Periode Artikelformen wie Dat. Plur. *hinum* gegeben haben, somit *bōndum hinum* u. dgl. Wir würden in dieser Frage klarer sehen, wenn uns das Paradigma, zu dem got. *hina*, ahd.

hiu usw. gehören, vollständiger bekannt wäre. Das genauere Alter der Inschrift von Strøm ist zu unsicher (vgl. Olsen, Indskrifter 1917, S. 709), um in diesem Zusammenhange irgend etwas bedeuten zu können. Auch beweist die Form *hinō* nicht, daß zu ihrer Zeit noch keine Kontamination der beiden Pronomina stattgefunden hatte.

Die Undeutlichkeit des Bildes in vorgeschichtlicher Zeit liegt im Wesen der Sache. Sie fällt um so mehr auf, wenn man aus dem mit Quellen dicht besetzten Zeitraum kommt. Klar aber ist, daß die urnordischen Verhältnisse den Schlüssel enthalten zu den altnordischen, und mag dieser Schlüssel auch noch weiterer Ausfeilung bedürftig oder fähig sein — wozu künftige Runenfunde das Werkzeug liefern müßten —, so glaube ich doch, er ist gefunden. Aber es schließt sich unmittelbar eine weitere Frage an: Wie verhält sich der urnordische Artikel zu dem der andern germanischen Sprachen?

EINIGE NEUERUNGEN DER ALTNORWEGISCHEN SPRACHE IM 14. JAHRHUNDERT.

Von Didrik Arup Seip.

Norwegen besitzt in seiner Sprachgeschichte in weit höherem Maße einen Spiegel seiner politischen Geschichte als die meisten anderen Länder. Sie gewährt Einblicke nicht nur in die Kulturentwicklung, sondern auch in die politische und gewissermaßen auch die ökonomische Geschichte. Infolgedessen ruht eine besondere dramatische Spannung über ihr. Mit ihrer Hilfe erkennen wir die kulturelle und wirtschaftliche Überlegenheit des Vestlands in der Wikingerzeit und in den folgenden Jahrhunderten. Sie zeigt uns ferner, wie das Drontheimische Land mit Nidaros und dem Olavsdom ein wichtigeres Kulturzentrum des 12. Jhs. wird, wie das Østland sich allmählich emporschwingt und um das Jahr 1300 den wichtigsten Teil des Landes bildet, unmittelbar bevor der Schwerpunkt durch die Unionen mit Schweden und Dänemark sich nach auswärts verschiebt.

Unter den Mundarten der altnorw. Sprache hat allein das Isländische durch die Edda, die Saga und die Skaldendichtung eine reiche literarische Entwicklung gehabt. Es war ein Ableger der Sprache, die im südwestlichen Norwegen gesprochen wurde, besonders in den alten vestländischen Zentralprovinzen: Fjordane, Sogn, Hordaland, Rogaland, Agder.

Daraus ergibt sich, daß die wichtigsten Schriftformen in alter Zeit westnorw. waren. "Noregsveldi" umfaßte weit mehr als das jetzige Norwegen. Alle Siedlungen im westlichen Meere bis Grønland waren mit Norwegern bevölkert. Das Vestland lag im Mittelpunkt des "Noregsveldi". Es war Europa zugekehrt und gewissermaßen die Vorderseite des Landes. Ebenso gingen von den Wikingerzügen an bis nach 1200 unsere wichtigsten Kulturwege nach dem Westen. Das gab dem Vestland das wirt-

schaftliche Übergewicht, mit Nidaros bildete es auch den politischen Mittelpunkt, hier hielt sich das Königtum. Seit der Mitte des 12. Jhs. macht dann das Drontheimer Land als politisches Zentrum dem Vestland den Rang streitig. Das Østland lag mehr abseits und spielte in der ältesten Zeit eine weniger hervortretende Rolle. Seine Blütezeit beginnt erst im 13. Jh. Man ersieht dies u. a. aus den großen Gebieten, die zu jener Zeit dort urbar gemacht werden. Wir haben im Østland 3000 Ortsnamen auf -rud (d. h. Reutland), von denen die meisten damals aufgekommen sind. Am Ende des 13. Jhs. entwickelt sich das Østland und das Gebiet um Oslo herum (d. h. das jetzige Christiania) zum wichtigsten Teil des Landes. Am deutlichsten tritt dies unter Håkon V. zutage, der sich als Herzog in Oslo niederläßt und im Jahre 1286 Oslo *"die Hauptstadt unseres Herzogtumes"* nennt. Damals erhält die Stadt Oslo auch die Festung Akershus. Die politischen Verhältnisse machten es eben notwendig, daß der König nicht zu weit von der Grenze entfernt wohnte. Gleichzeitig rückt der wirtschaftliche Schwerpunkt des Reiches nach dem Østland, und Oslo ist nicht nur das politische Zentrum, sondern auch der kulturelle Mittelpunkt Norwegens. Der Propst an der Mariakirche in Oslo wird der Kanzler des Königs; hier bildet sich auch eine feste Kanzlei mit einer Urkundensammlung. Diese Änderungen hätten natürlich die Entwicklung einer gemeinnorwegischen Sprachform fördern müssen, wobei die drontheimisch-westnorw. Grundlage allmählich einer mehr südostnorwegischen gewichen wäre.

Auch nach 1300 spüren wir, daß ostnorw. sprachliche Eigentümlichkeiten sich immer stärker in die Kanzleisprache einmischen. Wenn trotzdem die althergebrachten drontheimisch-westnorw. Formen noch immer die vorherrschenden sind, so liegt das daran, daß die Geistlichen, die Träger der damaligen Bildung, vielfach ihre Erziehung in Nidaros und Bergen erhalten hatten.

Ich werde im folgenden einige bodenständige, besonders östländische Neuentwicklungen, die zu jener Zeit eingetreten sind, anführen. Dabei möchte ich jedoch von vornherein betonen, daß es übereilt wäre, ohne weiteres zu behaupten, diese Novitäten der Umgangssprache seien erst damals entstanden. Man darf nicht vergessen, daß die Schreibkunst erst im 14. Jh. allgemeiner verbreitet ist. Im 13. Jh. sind es fast ausschließlich die hochgebildeten Geistlichen, die sich der Feder bedienen, im 14. dagegen

schreiben auch viele Laien. Diese „Demokratisierung der Schreibkunst“ hat sicher dazu beigetragen, daß die Umgangssprache den Rahmen der traditionellen Schriftform durchbrochen hat.

Ehe ich zu Einzelheiten übergehe, möchte ich noch eine Tatsache hervorheben, die von der immer wachsenden Bedeutung des Ostnorwegischen als Faktor in der Sprachentwicklung zeugt, die nämlich, daß wir im 14. Jh. ostnorw. sprachliche Eigentümlichkeiten in den Urkunden aus allen Teilen des Landes in höherem oder geringerem Grade finden.

In dieser ostnorw. Entwicklung haben wir eine wichtige Voraussetzung für die spätere Machtstellung des Dänischen. Es ist unerläßlich, die Hauptpunkte dieser inneren Entwicklung zu kennen, wenn man den Werdegang der norw. Sprachgeschichte verfolgen will.

Ehe man über das Alter der mundartlichen Erscheinungen im Norw. im klaren war, machte man die vorschnelle Behauptung, norweg. mundartliche Erscheinungen, die nicht mit der alten Schriftsprache im Einklang waren, seien schwedischen oder dänischen Ursprungs. Man rechnete nicht mit der inneren, bodenständigen Entwicklung, sondern nahm — mehr oder weniger unbewußt — als Ausgangspunkt die normale norrøne Schriftsprache an und erklärte Anomalien als das Ergebnis einer auswärtigen Beeinflussung. Auf diese Weise ist sehr oft das, was im Norwegischen als Parallelerscheinung zu ähnlichen Phänomenen im Schwedischen und Dänischen und in geographischem Zusammenhang mit diesen entwickelt worden ist, als aufgedrungenes Lehngut bezeichnet worden, und zwar Lehngut aus der Zeit, in der Norwegen sich in einem politischen Abhängigkeitsverhältnis zu den Nachbarländern befand. Deshalb wird dieses Sprachgut sehr oft und bis auf den heutigen Tag aus nationalen Gründen angefeindet und bekämpft.

Erst um das Jahr 1400 läßt sich nachweisen, daß das Dänische auf die norw. Schriftsprache gewirkt hat, schwedischen Einfluß merkt man zum Teil schon im 14. Jahrhundert. Aber eine Menge der Eigentümlichkeiten, die wir als Neuerungen in den Urkunden belegen können, stimmen zu gut mit den Verhältnissen der modernen norw. Mundarten überein, als daß wir von einem fremden Einfluß im eigentlichen Sinne des Wortes reden könnten. — Außerdem zeugen die auftauchenden Veränderungen, die nie folgerichtig durchgeführt worden sind, von einem Kampf,

der zwischen der einheimischen Umgangssprache und der alten Schrifttradition stattgefunden hat.

Durch die Arbeiten von Marius Hægstad[1]) kennen wir jetzt die Neuerungen der westnorwegischen Mundarten im 14. Jahrhundert, und Adolf Noreen hat in der letzten Ausgabe seiner Altisländischen und Altnorwegischen Grammatik (4. Auflage, Halle 1923) diese Arbeiten auch benützt. Der Zeitpunkt für das erste Auftreten der in Lautstand wie in Flexion auftauchenden Neuerungen muß jedoch bei genauer Kenntnis der alten ostnorwegischen Mundarten viel weiter zurückgezogen werden, als es die beiden Forscher getan haben.

Alle Neuerungen, die im Ostnorw. im 14. Jahrhundert zum Vorschein kommen, können hier nicht besprochen werden. Ich werde nur einige Hauptpunkte erwähnen: 1. die Entwicklung der alten steigenden Diphthonge; 2. die Entwicklung von *a* in schwachen Silben, wodurch sowohl die Deklination als die Konjugation ganz geändert wurde; 3. einige charakteristische ostnorwegische Biegungsformen.

I. Diphthonge. Es wird als ein Hauptunterschied zwischen Dän.-Schwed. einerseits und Norw.-Isl. andererseits angesetzt, daß die ersteren die alten germanischen Diphthonge monophthongiert haben, und zwar *ai* > *ē*, *au* > *ø̄*, *øy* > *ø̄*, während die letztere Gruppe sie erhalten hat. Indessen sind auch in einem Teil des norwegischen Gebietes die alten Diphthonge frühzeitig monophthongiert worden, so z. B. in ganz Bohuslän (jetzt schwed.), im Österdal und in einem Teil von Östfold und Hedmark, weiter auch im südlichen Drontheimischen und in den jetzt schwedischen Provinzen Jemtland und Herjedalen. Innerhalb dieser Gebiete ist die Monophthongierung wie im Dän. und Schwed. vollständig durchgeführt, daneben haben wir noch Gegenden, wo die Diphthonge nur vor langem Konsonanten und vor einigen einzelnen Konsonanten verschwunden sind, und zwar hat sich auch dieser Lautwandel bereits im 14. Jahrhundert vollzogen. Für diese beschränkte Monophthongierung kommen besonders die meisten übrigen Mundarten des Østlands in Betracht. Belege für ganz oder teilweise durchgeführte Monophthongierung finden wir schon vor 1350 in vielen Urkunden jener Gegenden, und selbst dann,

[1]) Besonders: Gamalt tröndermaal (1899); Maalet i dei gamle norske kongebrev (1902); Vestnorske maalföre fyre 1350, I, II, 1—2 (1908—17).

wenn sie sonst die althergebrachte Schreibweise verwenden. Die Beispiele sind zahlreich genug, um zu beweisen, daß die gesprochene Sprache des Østlands an Stelle der alten Diphthonge ausschließlich oder zum Teil nur noch Monophthonge kannte.[1] So finden wir z. B. in einigen Urkunden der östlichsten Provinzen die Monophthongierung durchgeführt oder beinahe durchgeführt. Beispiele: *eedh* < *eið*, *løsæ* < *løysa*, *bødh* < *bauð*. Von größerem Interesse sind die zahlreichen Fälle der beschränkten Monophthongierung. Hægstad hat in seinen verschiedenen Werken deren viele zusammengestellt; aber erst wenn man die Urkunden des Østlands untersucht, kann man klar sehen, wie weitgehend die Verhältnisse des Ostnorw. schon im 14. Jahrhundert mit dem jetzigen Lautstand der ostnorw. Mundarten übereinstimmten. Einige Belege stammen aus der Zeit vor der Union Norwegens mit Schweden (von 1319); besonders Personennamen bevorzugen monophthongierte Formen, allerdings scheint bei ihnen die Latinisierung eine nicht unwichtige Rolle gespielt zu haben.[2]

a) *øy* > *æ* oder *ø*.

1. Vor *r*:

høyra > *hæra*, *hæræ* (auch *hærdum* Prät. und andere Formen): 1303 (V, 44; vielleicht jünger), 1317 (III, 111), 1330 (VIII, 91, II, 176), 1334 (I, 227), 1339 (II, 231. 232), 1343 (X, 49) usw.

øyrir m. > *ære* (*ærisbol* usw.): 1334 (I, 227); 1343 (II, 257); 1348 (IV, 328; in dieser Urkunde wird *æri* im Singularis gebraucht, *aurar* im Pluralis. Der Brief stammt aus Oslo; *au* ist also in der Stellung vor *r* noch nicht monophthongiert worden); 1350 (III, 271); 1366 (IV, 458) usw. Eine Fehlschreibung wie *æirtoghæ booll* 1361 (V. 244) zeigt ferner, daß der Schreiber für *ær-* seiner Mundart *æir-* schreiben zu müssen meint.

2. Vor *m*:

gøyma: Präs. Konj. *gæmi* 1310 (V, 54); Inf. *gæmæ* 1381 (VI, 303);
gløyma: Perf. Part. *glæmt* 1337 (II, 226; hier wahrscheinlich *øy* > *æ* von *mt*; vgl. unten).

3. Vor Konsonantengruppe:

lænt (von *løyna* oder *løynæ*): 1337 (II, 226; in demselben Briefe *glæmt*, vgl. oben); 1388 (XI, 74);
rænth (von *røyna* oder *røynæ*): 1400 (II, 565);

---

[1]) Die angeführten Beispiele sind aus dem Diplomatarium Norvegicum genommen, und zwar in erster Linie aus den Urkunden des Østlands. Bisweilen haben wir allerdings auch ostnorwegische Urkunden aus anderen Landesteilen. Die Zahlen beziehen sich auf Jahr, Band und Nummer.

[2]) Vgl. M. Hægstad, Vestnorske maalföre. II, 1, 43.

skøtte (von *skøyta* oder *skøytæ*): 1349 (V, 208, stammt aus Jemtland; der Brief hat im übrigen Diphthonge wie sonst im Ostnorw.); 1360 (III, 312; stammt aus Bohuslen; der Brief hat Diphthonge wie sonst im Ostnorw.);
stætty (von *støyta* oder *støytæ*) 1392 (III, 507);
æstre (und andere Formen statt *øystre*, Komparativ): 1360 (III, 315), 1375 (III, 400), 1377 (I, 442, 446), 1379 (I, 454), 1383 (III, 450), 1388 (IV, 545), 1390 —1400 (IX, 194; in demselben Brief aber *auster, austen*; der Brief stammt aus Fåberg) usw.

b) *ei* > *e* (*æ*).

1. Vor *r* (zum Teil auch in schwachtoniger Stellung):
þeira > *þeræ, þæræ, þerræ*: 1330 (III, 91; wahrscheinlich jünger), 1376 (V, 296), 1381 (VI, 306), 1383 (VI, 312), 1385 (I, 494), 1386 (IV, 528), 1400 (III, 554) usw.[1])
þeir > *þeer, þe, the*: 1350 (III, 271), 1353 (III, 281), 1376 (V, 297), 1386 (IV, 528), 1389 (XV, 32. IV, 557), 1393 (X, 86), 1395 (V, 368), 1398 (IV, 680), 1399 (V, 394) usw.[1])
fleire > *flere* (*flære*): 1330 (III, 91; wahrscheinlich jünger), 1367 (V, 257, 258), 1378 (III, 420), 1388 (XI, 74), 1400 (III, 554).
meiri > *mere*: 1400 (I, 574); vgl. *fyrmer* 1372 (I, 418), *sidarmer* 1395 (I, 548).
Þorgeirr > *Þorgær, Þorger*: viele Beispiele, s. bei Lind, Norsk-isländska dopnamn, vgl. auch *Geirmund* und andere mit *geir* zusammengesetzte Namen.

2. Vor *m* (zum Teil auch in schwachtoniger Stellung):
heimull (Adj.) > *hem(m)ul, hæm(m)ul*: 1355 (IX, 152), 1364 (III, 341), 1372 (I, 419), 1375 (IX, 168), 1386 (I, 498), 1388 (IV, 554) usw. (sehr oft).
þeim > *þem, þæm*: 1386 (IV, 528) und oft in den königlichen Urkunden 1378 —1388, vgl. Hægstad: Maalet i dei gamle norske kongebrev (20). Oft auch in anderen Urkunden der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts. Vgl. auch *þim* 1373 (III, 386).[1])
heima > *heme*: 1372 (I, 419).

3. Vor *gh* findet sich oft *e* oder *æ* statt *ei*, besonders *eghen* < *eighenn*; da aber *gh* im 14. Jahrhundert oft ein *j* oder *i* bezeichnet, liegt hier doch wohl meist keine Monophthongierung vor.

4. Vor Konsonantengruppe:[2])
leidde > *lædi* 1383 (III, 445); *reiknadom* > *reknadom* 1389 (III, 485); *einni* (Dat. Fem.) > *enni, ænni*: 1378 (I, 450); 1379 (IX, 173); 1380 (IV, 520); 1389 (XV, 32) usw. (sehr oft); vgl. *eno* 1367 (XV, 25; Bergen); vgl. auch *en hest* (Akk.) 1389 (XV, 32).

c) *au* > *ø*.

1. Vor *m*:
saum > *søm* 1340 (III, 202; Båhuslen);
saumat > *sømat* 1365 (III, 344).

---

[1]) Vgl. Noreen[4] § 469 Anm. 3. In vielen Fällen werden abgekürzte Formen ohne Vokal geschrieben.

[2]) Vgl. viele Beispiele bei Hægstad, Maalet i dei gamle norske kongebrev, 20.



2. Vor Konsonantengruppe oder langem Kons.:
rautt > *røt* 1365 (III, 344);
laust > *løst* 1393 (X, 86); *østasta* 1394 (V, 363); *østaste* 1397 (V, 378).

II. Schwachtoniges auslautendes *a* wurde bekanntlich im Ostnorw. nach langer Wurzelsilbe zu *æ* (Noreen⁴ § 144). Dadurch ergab sich in vielen Fällen *-æ* in Endungen, z. B. bei den Infinitiven: *hø(y)ræ, sendæ*; ebenso bei den obliquen Kasus der maskulinen *-an*-Stämme: *grannæ, timæ*. Dies *æ* wird schon früh häufig durch *-e* ersetzt, und zwar bevor der dänische Einfluß in Norwegen anfängt. Die Entwicklung stimmt außerdem völlig mit dem jetzigen Lautstand der ostnorw. Mundarten überein, die *hörə, timə* usw. haben.

Der Übergang *a* > *æ, e* findet nicht nur im Auslaut statt, sondern auch im Inlaut vor einem Kons. Dadurch wurde sowohl die Deklination als auch die Konjugation eine andere als im Westnorw. und im Isl. Die ostnorw. Entwicklung entspricht in mancher Beziehung der dänischen, das hat später den Einfluß des Dänischen ganz wesentlich erleichtert.

Als Beispiele für den Übergang *a* > *æ* oder *e* vor Kons. führe ich an:

a) *ar* > *ær, er*:

1. Pluralformen von vielen Subst., Adj., Part. und Pron.:[1])
þesser 1299 (II, 47 Akk. Pl. F.); *pæinningær* 1315 (III, 106); *suæinær* 1327 (II, 163); *fornær, fiorær* 1330 (II, 135); *sællder, setter* 1332 (III, 163); *pæninghær* 1339 (V, 180, IV, 258); *brænðær* 1341 (IV, 252); *gliszingær* 1353 (IV, 363); *myolnærær* 1359 (III, 298); *allær þær kuærnær* 1360 (V, 238); *peningher* 1360 (V, 243); *pæinger* 1361 (V, 244) usw.

2. Genitivformen von vielen Subst., Adj. und Pron. (vgl. Hægstad, Vestnorske Maalföre, II. II, 1, 108):
halfrær 1299 (II, 47); *kirkiunær* 1299 (I, 90), 1327 (II, 128);
Hakonær 1315 (III, 106); *Hakunær* 1318 (IV, 124); *frialsær* 1321 (IV, 150); *sakærøyri* 1328 (I, 199); *Magnusær* 1328 (II, 163), 1336 (IV, 227), 1341 (IV, 252) und oft; *Magnuser* 1336 (II, 222. 225), 1341 (IV, 249), 1342 (IV, 256) und oft; *Hakoner* 1336 (III, 185), 1342 (IV, 256) und oft;
fullrer, halfrer 1332 (III, 163); *allrær* 1330 (IV, 190);
jæmnædær 1333 (III, 172); *allrer* 1336 (III, 185).
Statt *hennar* tritt sehr oft *henner* (bisweilen *hænner, hennær*) auf: 1300 (II, 59), 1315 (III, 106), 1319 (V, 63), 1323 (II, 151), 1329 (I, 201), 1330 (II, 177. 178), 1332 (II, 163), 1334 (I, 227), 1336 (IV, 224. 227), 1337 (II, 219), 1341 (I, 275) usw. Auch *hænne* (statt *hennar*) 1343 (XI, 33, Tunsberg). Kurz nach 1400 auch *hænnes*.

---

[1]) Nom. Pl. maskuliner *a*-Stämme und *an*-Stämme usw., Nom. Akk. Pl. femininer *ô*-Stämme usw.



3. Komparativ:
siðære 1321 (IV, 150), 1336 (IV, 227); *sannære* 1336 (III, 185).

4. Präs. Indikativ Sing. der ersten schwachen Konjugation (vgl. Noreen⁴ §§ 509 und 530):[1])
vattær 1326 (XI, 11), 1328 (I, 199), 1330 (VI, 136), 1342 (III, 212), 1343 (I, 282), 1345 (I, 295); *vat(t)er* 1340—41 (V, 153), 1378 (III, 419) usw.;
orkær 1330 (III, 156); *orker* 1360 (III, 315); *likær* 1336 (III, 186); *borghær* 1393 (V, 355).

5. *annarr* > *annær, anner*:
1299 (I, 90), 1311 (IV, 90), 1324 (IV, 161. 164), 1342 (IV, 258. 259) usw.

6. Personennamen auf *-ar*:[2])
Gunnær 1299 (I, 90), 1315 (III, 106), 1329 (I, 201) usw.; *Gunner* 1330 (IV, 192), 1341 (I, 275), 1342 (IV, 265), 1343 (IV, 273) usw.; *Ivær* 1311 (IV, 90), 1319 (IV, 138), 1322 (IV, 157), 1324 (IV, 161); *Ifwer, Iver* 1315 (III, 103), 1343 (IV, 273. 274), 1345 (IV, 291), 1349 (V, 211); *Ræidær* 1325 (III, 140), 1343 (IV, 276); *Ræider* 1329 (V, 79), 1343 (IV, 277), 1345 (V, 176); *Æinær* 1337 (IV, 229), 1358 (V, 229); *Einer* (*Æiner*) 1350 (VIII, 156), 1358 (V, 229).

b) *-ast* > *-æst, -est.*

1. Superlativ:
siðæ(z)stæ 1334 (IV, 211), 1342 (III, 210), 1347 (IV, 312), 1353 (II, 318); *vestæstæ* 1341 (IV, 252), 1366 (II, 386); *væstestæ* 1352 (II, 311); *æystæstæ* 1364 (X, 68); *seineste* 1396 (II, 545).

2. Infinitiv Medio-passiv:
skiptæzt 1337 (III, 191); *haldæzst* 1353 (II, 319); *næmnæz, skrifuæz* 1353 (IV, 363); *lukæz* 1354 (III, 282); *finnæzst, sæliæzst* 1359 (V, 232) usw.

c) *-að*; *-at* > *-æð, -eð*; *-æt, -et.*

1. Präteritum Indikativ der ersten schwachen Konjugation:
vitnæde 1316—17 (III, 109); *vitnæðu* 1328 (II, 163, bis); *olædhæ* 1330 (I, 209); *borgædo* 1330 (VIII, 91); *borghæðæ* 1331 (II, 179); *aukædæ* 1336 (IV, 227); *aukædo* 1337 (IV, 228); *iattæde* 1343 (I, 282); *andædizst* 1344 (III, 221); *ræignæd(h)æ* 1344 (IV, 278. 279); *borghæde* 1344 (V, 168); *skyldæde* 1345 (I, 295); *byriæde* 1346 (II, 275); *iattæde* 1346 (II, 276); *borgæde* 1346 (III, 288); *reignædhæ* 1348 (IV, 328); *vitnede* 1349 (V, 210); *jattede* 1351 (IV, 353); *andædhes*

---

[1]) Schon im Altnorw. werden oft die Pluralformen durch Singularformen ersetzt. Bereits vor 1300 kommt *sendir* statt *senda* vor, wenn ein Brief von mehreren Personen ausgefertigt ist, z. B. 1299 (II, 47). Und so oft in der folgenden Zeit: 1307 (IV, 71); 1319 (V, 63); 1329 (V, 78) usw. Ebenso oft *ligger* oder *hefir* in einem Relativsatz, wo das Pronomen als Subjekt Pluralis repräsentiert, z. B. 1321 (IV, 150), 1336 (IV, 224), 1340 (V, 143) usw. In der gesprochenen Sprache sind darum ohne Zweifel Singularis und Pluralis — jedenfalls in den meisten ostnorw. Mundarten — zusammengefallen, nicht erst in mittelnorw. Zeit (vgl. Noreen⁴ § 532 Anm.).

[2]) Vgl. Lind, Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden (1905—15), wo mehrere Beispiele dieser und anderer solcher Personennamen zu finden sind.

1360 (IV, 403); *borgædæ* 1366 (IV, 458), 1367 (IV, 462); *borgede* 1372 (V, 271) usw.

Auch mit Apokope der letzten Silbe: *borgæd* 1334 (IV, 211); *borged* 1378 (III, 388). Wahrscheinlich war auch der Dental in dieser Stellung in einigen Mundarten geschwunden, vgl. die Formen des Part. Präteritums unten.

2. Präteritum Participium der ersten schwachen Konjugation: *vitnet* 1337 (III, 191); *iattæt* 1344 (III, 221); *kallædhær* 1348 (IV, 328); *bokædum* 1348 (II, 296); *kallæder, fodrædæ* 1353 (IV, 363); *anduardæt* 1366 (I, 390). In einer Urkunde aus Oslo 1349 ist auch der Dental geschwunden: *sæm bymenn hofdu hanom jattæ* (IV, 348). In den jetzigen Mundarten des inneren Östlandes endet die Form des Präteritum Indikativs und die des Präteritum Participiums auf *-ə*. Das angeführte Beispiel ist wahrscheinlich der älteste Beleg für diese Form.

3. Andere Fälle.
annat > *annæt, annet*: 1315 (III, 106), 1328 (I, 199), 1333 (III, 169), 1336 (III, 185. IV, 224. 227), 1344 (IV, 278. 279. 283. V, 168) usw.
hundrað (*hundruð*) > *hundræt, hundret* usw.: *hundræðe, þushundræde* (Nom. Pl.) 1330 (I, 209); *hundræd* (Pl.) 1342 (II, 252), 1345 (II, 271); *þriuhundret, thushundret* 1348 (V, 198); *hundræt* 1349 (IV, 345).

Das Suffix *-nað(r)* > *næd, -ned*: *mædr bunædi* 1315 (III, 106); *manædær* (Gen.) 1333 (III, 171); *jæmnædær* (Gen.) 1333 (III, 172), 1347 (IV, 315); *med fulnæde* 1344 (IV, 283); *till iæmfnædæ* (Gen). 1347 (IV, 312); *fulnæd* (Akk.) 1349 (IV, 345), 1352 (IV, 356); *manede* (Gen. Pl.) 1358 (III, 292); *husbunæd* (Akk.) 1359 (II, 347); *mistrunædær* (Nom.) 1359—60 (V, 239); *fulneth* 1389 (IV, 557).

* * *

Die Entwicklung *a* > *æ* findet im Ostnorw. gewöhnlich nur nach langer Wurzelsilbe statt; im Dän. auch nach kurzer Wurzelsilbe. Besonders im Mittelnorw. gibt es jedoch nicht selten *-æ* (*-e*) auch nach kurzer Wurzelsilbe. Das scheint häufig die Folge einer bewußten Uniformierung zu sein.[1])

III. Starkes Präsens ohne *i*-Umlaut. Eine wichtige Neuerung ist die Bildung des Präsens der starken Verben ohne *i*-Umlaut. Bei Noreen[4] (§ 530 Anm. 5) sind einige Beispiele aufgeführt, z. B. *komr* (1313) und *takr* in einer Handschrift (1325—50). Die Formen standen bisher ganz isoliert; Hægstad hat auch *far* (statt *fær*) und *læupr* (statt *løypr*) in einer Handschrift aus etwa 1300 nachgewiesen (Hægstad II. II, 1, 33). In den ostnorw. Diplomen kann man besonders in der letzten Hälfte des 14. Jahr-

[1]) Die Stadt Bergen hat wahrscheinlich im Mittelalter *-e* auch nach kurzer Silbe durchgeführt. Ebenso vermutlich einige Gegenden des Westlands und ein kleiner Bezirk in Östfold und Båhuslen auf dem Östland.

hunderts viele Beispiele finden. Ich stelle hier einige solche Formen zusammen:

komer (*komær, kommer, komar*): 1330 (V, 84; vielleicht liegt hier eine spätere Abschrift vor), 1353 (III, 281), 1375 (VI, 286), 1377 (II, 448), 1383 (VI, 312), 1390 (I, 524. III, 489), 1391 (I, 536), 1392 (VI, 338), 1394 (X, 88. II, 519), 1395 (IV, 642. 644. II, 542), 1400 (I, 570) usw. *ganger*: 1349 (XI, 40; in demselben Briefe auch traditionell *gæng*); *gaar*: 1387 (I, 184); *halder*: 1370 (I, 408); *later*: 1384 (V, 331); *staar*: 1389 (XVIII, 34), 1400 (III, 552); *stander* 1391 (I, 532); *luker* („bezahlt"): 1392 (IV, 602); *riofuer* 1394 (XIII, 49).

Neben diesen Formen stehen *hafuer* statt *hefir* und *eigir* statt *á*; sehr häufig kommen die beiden vor, sowohl nach einem Subjekt der Einzahl als einem Subjekt der Mehrzahl:

hafuer (*hawer, hafuar, hafwir, hafuir, hauir, hauær, havir, hawir, haffuer, hafwer, haf(f)r, hauur*): 1336 (III, 185), 1362 (II, 368), 1369 (I, 403. XVI, 28. XIII, 31), 1370 (I, 408), 1372 (III, 378), 1374 (III, 389), 1376 (V, 290. 296. 297, I, 439), 1380 (V, 315), 1381 (VI, 306), 1383 (VI, 312. IV, 522. II, 480. VIII, 209), 1384 (II, 487), 1386 (III, 466), 1388 (XVIII, 32), 1389 (IV, 566. XVIII, 34), 1392 (V, 349, XI, 83) usw. sehr oft.

eiger (*æiger, eigr, æighir, eigher, æigher, eighar, æighr, æigar*) 1370 (II, 412), 1380 (VIII, 204), 1384 (II, 487), 1385 (VI, 318), 1386 (IV, 529), 1389 (I, 513), 1391 (I, 534), 1392 (IV, 601. 611), 1397 (IV, 674), 1399 (V, 394), 1400 (IV, 708) usw.

Die angeführten Fälle mit unumgelautetem starkem Präsens stammen alle aus dem Bezirk, der auch jetzt noch umlautslose Formen gebraucht.[1]) Die Belege für *hafuer* dagegen entfallen auf verschiedene Gegenden des Reiches, wie auch jetzt die Form *har* statt *hev* sehr weit verbreitet ist.

Noreen sagt a. a. O. in seiner Grammatik: „Die Fälle aus dem spätesten Mnorw. dürften am ehesten ostnordischem Einfluß zuzuschreiben sein." Die Fälle stammen aber gar nicht aus dem spätesten Mnorw. Und Formen wie *luker, riofer* können gar nicht aus dem Ostnordischen entlehnt sein. Wenn z. B. 1349 *ganger* und *gæng* nebeneinander vorkommen, scheint die erstere Form eine Sprechform zu sein, die sich neben der traditionellen Schriftform eingeschlichen hat. Auf gleiche Weise erklären sich auch die alten unumgelauteten Formen *far, læupr* usw.

* * *

---

[1]) Im „Arkiv för nordisk filologi" XX, 358 hat Hægstad einige unumgelautete Formen der ersten Pers. Präs. Sing. angeführt. Viele dieser Formen scheinen auch aus demselben Bezirke zu stammen und erklären sich auf gleiche Weise. (Vgl. Finnur Jónsson in Arkiv för nordisk filologi XXI, 253 und A. B. Larsen XXV, 75).

Die meisten Neuerungen, die hier besprochen worden sind, gehen nicht auf „ostnordischen“ Einfluß zurück; sie müssen vielmehr als die Resultate einer einheimischen Entwicklung angesehen werden. Sie zeugen davon, daß die ostnorw. Bevölkerung lange eine traditionelle Schriftsprache gebrauchte, die in vielen wichtigen Punkten von ihrer Sprechsprache abwich. Nachdem das Østland der Hauptteil des Landes geworden war, trat nach und nach eine Änderung ein; ostnorwegische Sprachformen wurden immer mehr in den Urkunden verwendet, ja sie kommen oft auch in den Urkunden anderer Provinzen vor. Diese einheimische Entwicklung bereitete die spätere Herrschaft des Dänischen vor, und zwar in doppelter Hinsicht: 1. Als die fremden Musterformen eindrangen, war die norwegische Schrifttradition gebrochen, ohne daß eine neue allgemein geltende Norm sich hatte entwickeln können. 2. Die neuen ostnorw. Schrift- und Sprachformen stimmten oft mit den fremden Formen überein.

Politische Verhältnisse bewirkten, daß das Dänische in Norwegen Schriftsprache wurde; die einheimische Sprachentwicklung aber hatte in mancher Beziehung selbst den Boden hierfür geschaffen.

IST DAS WORT *HUMLE* IN DEN GERMANISCHEN SPRACHEN EIN LEHNWORT?

Von E. Neuman.

Bei wenigen schwierigen Wörtern ist in sprachwissenschaftlichen Kreisen gegenwärtig die Einigkeit größer als bei dem Worte *humle* (Humulus lupulus).

In Falk und Torp, Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch lesen wir unter *humle* II: „Der Gebrauch des Hopfens ist von den finnischen Völkern ausgegangen und hat sich zur Zeit der Völkerwanderung nach Westen ausgebreitet. Der Name (asl. *chmělĭ*) stammt von wogulisch *qumlix*."

E. Hellqvist, Svensk etymologisk ordbok, ist derselben Ansicht: „*humle* ... säkerligen ett urgammalt lån från slavernas *chmělĭ* (av **chŭmelĭ*), vilket självt kommit från Östern, där motsvarigheter finnas i östasiat., turkotatar. och östfinska språk. Lånet stod i samband med införandet av humleodlingen ... själva växten är hos germanerna inhemsk."

Auch Berneker, Slav. etymol. Wörterbuch (Heidelberg 1908) stimmt dieser Ansicht bei.

Das lateinische *humulus* scheint Walde, Lateinisches etymol. Wörterbuch[2] als eine direkte, nicht durch die Slaven vermittelte Entlehnung zu betrachten: „*humulus* ... wie ab. *chmelь* ds. aus dem Ostfinnischen und Tatarischen stammend, vgl. wogulisch *qumlix* usw."

Die letztgenannten Etymologen verweisen beide auf E. Kuhn, KZ. XXXV, 314 und Berneker zitiert sogar einige kräftige Worte aus dem Artikel Kuhns: „Nach den überzeugenden Ausführungen R. Koberts in den Hist. Stud. aus dem pharmakol. Inst. der Univ. Dorpat V, 152 ff. kann ... keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Verwendung des Hopfens zum Biere von finnischen (namentlich ostfinnischen, resp. ostfinnischen und tatarischen) Stämmen

ausgegangen ist und sich erst seit der Völkerwanderung mit dem Namen asl. *chmelь* (für *chъmelь*) mlat. *humulus* aus wogul. *qumlix* usw. nach Westen verbreitet hat."

Wie aus dem Obigen hervorgeht, herrscht bei den Etymologen eine rührende Einigkeit darüber, daß die Wörter *humle, humulus* aus den ostfinnischen Sprachen (direkt oder durch Vermittlung der Slaven) entlehnt seien. Es tut mir leid, in diese ansprechende Harmonie einen Ton der Disharmonie hineinschmettern zu müssen.

Und doch liegt der Zweifel sehr nahe. Erstens sind ja der Lehnwörter aus den finnischen oder slavischen Sprachen im Germanischen sehr wenige, während Entlehnungen in der entgegengesetzten Richtung häufig vorkommen. K. B. Wiklund sagt betreffs der nordischen Lehnwörter in den ostseefinnischen Sprachen (Indogerm. Jahrbuch V, S. 16): „Nach meiner Zählung kennt man aus dem Finnischen schon gegen 400 Lehnwörter aus urnordischer oder noch älterer Zeit." Was die slavischen Sprachen betrifft, hat ja schon Uhlenbeck (Arch. f. slav. Phil. 15, S. 481 ff.) in seinem Artikel „Die germanischen Wörter im Altslavischen" mehr als 150 verzeichnet.

Was die Entlehnungen aus den finnischen Sprachen im Germanischen betrifft, sagt Thomsen, Samlede Avhandl. II, S. 91 (Übersetzung): „So gut wie alle die Wörter, deren Übereinstimmung und unmittelbarer Zusammenhang in den beiden Sprachstämmen nicht bezweifelt werden kann, gehören ursprünglich den gotischen Sprachen an und sind von ihnen in die finnischen eingewandert." Er betont ausdrücklich, daß deutliche Spuren eines finnisch-lappischen Einflusses nur in den zunächst angrenzenden schwedischen und norwegischen Dialekten zu bemerken sind. Saxén (Svenska landsmålen XI, 3, S. 106) hebt hervor, daß die Entlehnungen relativ jung sind und sich in ihrem Alter nicht im entferntesten mit den Entlehnungen in der entgegengesetzten Richtung messen können.

Von slavischen Entlehnungen ins Germanische sagt Kluge (Grundr. 1, S. 361), daß „kein einziges gemeingermanisches Lehnwort aus dem Slavischen bekannt ist." Einzelsprachlich scheinen auch der älteren Lehnwörter im Germanischen sehr wenige zu sein. So z. B. im Schwedischen. Sieht man indessen Tamms Artikel „Svenska ord belysta av slaviska och baltiska språken" durch, findet man, daß fast alle Wörter, die er ver-

zeichnet hat, sehr jung sind, und daß die, welche älteren Datums sind, meistens sehr dubiös sind.

Zweitens führt Kuhn gar keine Beweise an, und wenn man die von ihm zitierte Abhandlung Koberts durchliest, so findet man in ihr nichts, was uns dazu zwingt, die Entlehnungshypothese anzunehmen.

Daß einige — übrigens sehr wenige — Völker des Kaukasus die Herstellung des Bieres aus Hopfen seit Jahrhunderten gekannt haben, ist doch kein Beweis. Daß die Chewsuren oder Hochgebirgsgeorgier, obgleich Christen, doch noch aus dem Heidentum stammende Bieropfer haben, spricht nicht für Koberts Hypothese[1]), wenn man nicht sicher ist, daß der Gebrauch des Hopfens bei ihnen schon in heidnischer Zeit bekannt war. Vom Nationalgesang auf das gehopfte Bier, den Kobert von diesem Volk anführt, sagt er freilich, daß er uralt sei, der Anfang des Gesanges, den er mitteilt, scheint aber nicht viel für ein hohes Alter zu beweisen (a. A. S. 146 ff.).

Dasselbe gilt von dem alten Biergottesdienste der Osseten und dem ossetischen Volksliede über den Hopfen (a. A. S. 150 ff.).

Und selbst, vorausgesetzt, daß diese Völker oder eher — wie Kobert anzunehmen scheint — ihre Nachbarn, die Türken, die ersten gewesen sind, die den Hopfen beim Brauen des Bieres gebraucht haben, was bürgt uns dafür, daß mit der Verwendung des Hopfens auch der türkische (oder tatarische; so Kuhn und mehrere) Name nach dem Westen gewandert sei? Eine so charakteristisch wachsende Pflanze wie der Hopfen muß doch notwendig schon vor ihrer Anwendung einen Namen gehabt haben, und es ist gar nicht sicher, daß nachher der Name durch einen anderen ersetzt worden ist.

Ein instruktives Beispiel dafür, wie eine Kulturpflanze ihren Namen von ihrer ungewöhnlichen Art zu wachsen und nicht wegen ihrer Früchte erhalten hat, obgleich sie gerade durch diese die größte wirtschaftliche Bedeutung gewonnen, ist gr. *οἶνος*, lat. *vīnum*. Nach z. B. Walde, Etym. Wörterb., und Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[7], haben wir ja in *οἶνος* (*ϝοινος*) und *vīnum* es mit einem ablautenden Verwandten von

---

[1]) Historische Studien aus dem Pharmakol. Institute der kaiserl. Univ. Dorpat, V, S. 132 ff.



lat. *vieo* 'sich winden', *vītis* 'Ranke, Rebe' deutsch *Weide*, nord. *vīde* zu tun. Die Urbedeutung wäre also 'Schlingpflanze, Rankgewächs', was wohl auch die passendste Benennung für die Weinrebe ist.

Wenn die Weinrebe, deren Früchte ja immer für die Menschen eine große Rolle gespielt haben, trotzdem ihren Namen von der Wachstumsform bekommen hat, so ist das noch mehr vom Hopfen zu erwarten, der eine ebenso charakteristische Art zu wachsen hat, der aber lange vor seiner Verwendung zur Bierbereitung in Europa bekannt gewesen sein muß (Hehn, S. 479).

Solche etymologisch durchsichtige Benennungen des Hopfens gibt es auch: im Litauischen *apwynỹs, apyniaĩ* „ursprünglich nichts anderes als Rankengewächs bedeutend" (Hehn, S. 480) und im Neugriechischen *ἀγριόκλημα* (Heldreich, Die Nutzpflanzen Griechenlands, S. 21), welches ja „wilde Rebe" bedeutet. Eine derartige ursprüngliche Bedeutung würde auch für *humle* 'Hopfen' gut passen.

Einen guten Wegweiser bei unserem Suchen nach der Etymologie von *humolo, humle* finden wir in einer von Hehn, S. 474 zitierten, aber von den Sprachforschern ganz ohne Beachtung gelassenen, von den gewöhnlichen latinisierten abweichenden Form *fumlo*. Hehn (a. St.) sagt freilich „zweimal auch *fumlo*", gehen wir aber auf die von ihm zitierte Quelle (Guérard, Polyptyque de l'abbé Irminon, Paris 1844) zurück, so finden wir die Form nicht weniger als vier Mal. XIII § 64: de *fumlone* sestarios II; § 77: de *fumlone* sestarios IIII^{or}; § 89: *fumlonem* sextarium I; § 108: de *fumlone* modios VIII et sistarios IIII. Da das Wort so oft vorkommt, kann von einem Verschreiben gar nicht die Rede sein.

Das Wort hat übrigens im Germanischen, besonders im Nordischen, eine große Sippe. Einem Schweden fällt dabei leicht das Verb *fumla* ein, das teils dieselbe Bedeutung wie sein ablautender Verwandter *famla* hat, also **wie ein Blinder herumtappen, herumtasten** (um eine Stütze, den Weg oder etwas anderes zu finden), teils aber auch *seine Hände linkisch, ungeschickt bewegen* bedeutet. — Dieselben Bedeutungen hat das Wort auch im Dänischen (Dahl og Hammer, Dansk Ordbog) und im Norwegischen (Torp, Nynorsk etymologisk ordbok). Es ist auch in den übrigen germanischen Sprachen vorhanden. Grimm hat *fummeln* und verzeichnet Bedeutungen, die sehr gut zu den

nordischen stimmen. So *fummeln* II, 2: „Tasten ... göttingisch-grubenhagenisch meist obszön ... in und um Fallersleben *fummeln, fimmeln* (im Finstern tappen ... überhaupt: tastende, fühlende Handbewegungen machen. Nd. *in der tasken fummeln* (Brem. Wb.) die Hand tastend oder fühlend in der Tasche bald dahin, bald dorthin bewegen. Gewöhnlich aber wird *fummeln* in diesem Sinne mit *herum* verbunden. Kurhessisch *herumfummeln* = unsicher an etwas herumtasten, Vilmar 112." — Berghaus, Sprachschatz der Sassen, hat nebst anderen Bedeutungen für *fummeln* auch betasten ... Im Finstern herumtappen", Woeste, Wörterbuch der westfälischen Mundart: „tappen, fühlen, tasten, liebkosen, streicheln", und Frischbier, Preußisches Wörterbuch: 1. „hin und her fahren ... 2. tasten, betasten".

Auch ablautende Formen mit *-a-* und *-i-* finden sich auf deutschem Gebiete ganz wie auf nordischem mit ungefähr demselben Sinn. So hat Berghaus, (a. A.) *fammeln* „unverständliche und unerklärliche Bewegungen mit der Hand machen", *fimmeln* „tasten, mit den Händen streichen, fingern". Woeste (a. A.): *fämmeln* „manipulieren". Vilmar, Idiotikon von Kurhessen: *fameln* 2. „unsicher an etwas herumtasten, ungenaue Arbeit machen". Hertel, Thüringer Sprachschatz: *fammeln* „tastend greifen". Frischbier (a. A.): *fimmeln, feimeln, femeln, femmeln* 2. „hin und her fahren, namentlich mit den Händen; wedeln, wehend flattern".

Auf englischem Gebiet finden wir ganz wie auf nordischem und deutschem sowohl *-a-* als *-i-* und *-u-*Formen.

Murray, New Engl. Dict.: *Fimble* v. obs. exc. dial. (app. an onomatopoetic variant of Famble or Fumble, altered to express a more delicate movement): a) intr. "To move the fingers lightly and frequently over anything". b) trans. "To touch lightly and frequently with the ends of the fingers". — *Famble* sb. slang (perh. f. Famble v. in its (probable) original sense 'to grope, fumble') 1. "A hand". — *Famble* v. ... (Of obscure origin; the word may originally have had the sense „to grope, fumble" ...) 1. intr. "To speak imperfectly; to stammer, stutter". — *Fumble* ... 1. intr. "To use one's hands or fingers awkwardly or ineffectually; to grope about". *To fumble at*: "to make clumsy attempts at doing or handling (something)". *To fumble for* or *after*: "to make clumsy attempts to reach or grasp". Wright, Engl. Dial. Dict. hat ebenso diese Formen. *Fimble* kommt bei

ihm übrigens auch in der gemeinsprachlichen Bedeutung von *fumble* vor.

Die Grundbedeutung von allen diesen Verben scheint ungefähr zu sein: **„wie ein Blinder herumtappen, um den Weg oder eine Stütze zu finden“.**

Paßt diese Bezeichnung für *Humulus lupulus*? Ohne Zweifel! Der Hopfen ist ja ein typisches Klettergewächs, das erst, wenn es Stütze bekommt, recht zu wachsen anfängt. Daher gebraucht man ja auch beim Anbau des Hopfens Stangen wie bei den Erbsen und Bohnen. Aus C. F. Nyman, Sveriges Fanerogamer führe ich hier (in Übersetzung) einige beleuchtende Sätze an: „Von dem kriechenden Wurzelstock schießen im Frühling violettfarbige oder rötliche Stengel auf, an denen man Anlagen zu Blättern und Nebenblättern bemerkt. Noch sind diese aber nicht zur Entwicklung gekommen; die junge Ranke schwingt einige Zeit hin und her, wie um sich eine Stütze zu suchen ... Der Hopfen wird jetzt, sagt Lecoq, eine rankige Liane, die die Wipfel der Erlen und Weiden des Ufers erreicht oder in die Hecken aufwächst, nicht selten ihre langen welligen Spiralen im Winde flattern lassend“.

Diese Beschreibung paßt ja außerordentlich gut zu meiner Hypothese, daß wir in *fumlo* ein nomen actionis haben, das von einem Verb mit der Bedeutung „nach einer Stütze herumtappen“ oder dergleichen abgeleitet ist.

Ganz dieselbe Bedeutung wie bei *fumlo* können wir mit vollem Recht bei *hum(o)lo, humle* annehmen, wenn wir die verbalen Verwandten der letzteren in den germanischen Sprachen durchgegangen haben.

Um mit dem Nordischen anzufangen, so finden wir da sowohl *-a-* als *-u-*Formen.

Torp, Nynorsk etymol. ordb.: *Hamla* 3 (gramse sammen = *hama ihop*, Ryf., famle (efter ord), Li. “*hamla å fjamla*” ... danske dial. *hamle* kludre (jysk).

Ross, Norsk Ordbog: *humla* „fumle med Hænder el. Mund; kludre, söle = töva; gumle paa Ordene, tale usikkert = hamsa og tamsa” ... *Humla* f. “En som ‘humlar’, famler” osv. ... *Humlen* adj. “famlende og usikker i Tale og andet”.

Was Schweden betrifft, so sind *-a-* und *-u-*Formen schon in Ihres Swenskt Dialectlexicon (Uppsala 1766) belegt; *Hamla* Medelp. “Manibus contrectare, tactu se instruere de aliqua re.

De blinda hamla. Ångerm. et Medelp. praecipue de coecis et in tenebris, känna för sig med händerna". *Humblas* Dal. V. "Brottas".[1]) — Rietz, Svenskt dialektlex. hat *Hamla* 1. "vara tafatt, bära sig oskickligt åt",[2]) "med möda göra något" Vesterb. 2. "gå med osäkerhet" Medelp. 3. "famla, känna sig för med händerna såsom blinda, undersöka något medelst fingrande" Ångermanl., Helsingl., Smål., Finl. *Hammel* el. *håmmel* "tölpaktig, otymplig människa; drummel, odugling" Vesterb., Ångermanl. — — Außer von den norrländischen Landschaften Vesterbotten, Medelpad, Ångermanland und Helsingland, die schon oben genannt sind, habe ich durch das Entgegenkommen des "Landsmålarchives" zu Uppsala auch Belege von Jämtland erhalten: *hammäḷ*[3]) el. *hamḷä* v. „mit den Händen (im Finstern) vor sich tasten", von Lappland: *hammäḷ* (mit derselben Bedeutung), von Dalarna: *hamḷa* „unsicher gehen, tappend gehen"; *hammäḷ* u. dgl. Subst. „wer tastend geht; wer nichts halten kann"; *hamḷug* Adj. „linkisch, unsicher, hinfällig"; von Södermanland: *hamḷa* „tappen". Lizentiat F. Tydén hat mich auch auf den östergötländischen Ausdruck *hómḷa grepər* „unerlaubte Griffe bei dem Ringen" aufmerksam gemacht.

Vendell, Ordbok öv. de östsv. dialekterna, hat *-u-* (*-o-*)Formen sowohl für Verb als für Substantiv und Adjektiv: *humla *hombäḷ* "Famla, treva i mörkret" Na. *hommel *hombiḷ* 1. "Person, som går stapplande och trevar för sig; tafatt människa" Na. 2. "fet pojke" Vö. *humlog l. -ig *hombḷo*(*gär*) Na. *humbḷi* n. Va. 1. "ovig, tafatt" n. Va. 2. "som icke ser för sig" Na. 3. "Oredig" Na.

In den englischen sind ganz wie in den schwedischen Dialekten sowohl *-a-* als *-o-* (< *-u-*?)Formen vorhanden. Wright, Engl. Dial. Dict. nimmt unter dem Stichwort *Hamble* außer mehreren *p*-Formen auch ein *homble* auf. Die Bedeutungen sind "To limp, halt, walk feebly or awkwardly; to stumble". Von den Exempeln führe ich hier zwei an: "east Yorkshire. Poor awd fellow. he can hardly hammle along. west Yorkshire. I wor as wake as a chəild. I hombled on till I got to Camblesworth Hallam". Außerdem finden wir bei Wright auch ein Substantiv, das sicherlich hierher gehört: *Homble* sb. Dor. [*ó·mbl*] "A duck", welche ohne Zweifel ihren Namen von ihrem watschelnden Gange bekommen hat.

---

[1]) = ringen. [2]) = sich linkisch benehmen.

[3]) = Im folgenden bezeichne ich durch *ḷ* kakuminales *l* und durch *ó* einen Laut zwischen *o* und *ö*.

Auch im Deutschen, wo diese wohl einst recht große Sippe jetzt ausgestorben zu sein scheint, haben wir vielleicht doch noch ein Überbleibsel. Bei Fischer, Schwäb. Wörterb., finden wir nämlich: „*Hummel*, -ō-, S. N. -*u*-; *humbl* WG. Amtz. Leup. . . . 3. Pflanzenname a) Günsel, Ajuga reptans. b) Linaria vulgaris". Die erstere Pflanze ist ja, wie der lateinische Name schon andeutet, eine kriechende Pflanze, und die andere hat vielleicht ihren Namen von den für sie charakteristischen langen unterirdischen Ausläufern bekommen. Da das Kraut früher in fast ganz Europa arzneilich benutzt wurde (Meyer, Konversationslex.), ist es leicht möglich, daß es früh einen Namen bekam, der von dem obengenannten Charakteristikum ausging. Also eine Grundbedeutung „unterirdisch (obs. oben: im Finstern) tastende" oder dergleichen.

Wie *humle, humulus* geht auch der bis jetzt unerklärte Name eines altschwedischen kleidungsstückes von der Grundbedeutung „tappen, tasten" aus.

Söderwall, Ordbok över svenska medeltidsspråket, verzeichnet sowohl *thordombla* f. "ett slags klädesplagg" (1313) als *kordhumbla* f. "ett slags klädesplagg" (1350). Da die zweite Form nur in einer Abschrift vorliegt, sind wir ja schon im voraus dazu geneigt, die Form mit *k* als durch Mißverständnis entstanden zu betrachten. Der Abschreiber hat das *t* des Originals als *c* aufgefaßt und dieses vermutete *c* mit *k* wiedergegeben, was ja beim Abschreiben sehr gewöhnlich ist. Diese Vermutung geht in Gewißheit über, wenn wir in Lat.-Svenskt Glossarium efter Cod. Ups. C. 20 (Svenska Fornskriftssällskapets samlingar h. 153) das lateinische Wort Colobium mit *iordhomblä* übersetzt finden. Das Catholicon des Johannis de Janua, das bis in Einzelheiten das Original dieser im 15. Jahrhundert zu Westerås in Schweden geschriebenen Handschrift darstellt, übersetzt Colobium mit "pallium virginale *vsque ad talos depensum* et sine manicis . . ." — Das *tord*-, das wir in Söderwalls Form *thordombla* haben, ist mit dem *tord* in schwedischem *tordyvel* (Scarabaeus) identisch und hat die Bedeutung „Schmutz" (vgl. dän. Skarnbasse, Falk und Torp, Norw.-Dän. Etym. Wb.). Für ein langes schleppendes Kleid ist der Name *Schmutz*- (oder *Erd*-)*tapper* gar nicht übel gewählt.

In diesem Zusammenhang möchte ich gern auf das westgermanische Wort *Hopfen* (engl. *hop*) eingehen, für das ich eine endgültige Erklärung gefunden zu haben glaube, leider fehlt es

mir aber jetzt an Zeit dafür. Binnen kurzem hoffe ich jedoch, darauf zurückkommen zu können.

Nachschrift. Als ich mit dem Obigen schon beinahe fertig war, bin ich noch auf einige Artikel gestoßen, die mir bis dahin entgangen waren.

Der eine, "Humlenavne", der als Verfasser V. Brøndal hat, kommt in Danske Studier 1915, S. 185 ff., vor. Brøndal sucht geltend zu machen, daß der Anbau des Hopfens von den karolingischen Klöstern ausgegangen ist. Sehr möglich, aber kaum bewiesen. Wenn der Verfasser den Namen von lat. *humilis* (als Gegensatz zu der mit ihren Trauben prangenden Weinrebe!) herleitet, kann ich ihm jedenfalls nicht folgen. Die so weit verbreitete Form *Hopfen*, engl. *hop* als von einer nordfranzösischen entwickelt zu betrachten, scheint mir gar nicht geraten. Es ist übrigens nicht begreiflich, warum die lat. Form niemals *humilis, humilus* oder dergl., sondern immer *humulus* (*humolo*) usw. lautet. Alles in allem: die Hypothese hat sprachlich nicht viel zu bedeuten.

Der andere, der *humulus* behandelt hat, ist F. Kluge, Altdeutsches Sprachgut im Mittellat. (Sitz.-.Ber. d. Heidelb. Akademie, Phil.-hist. Kl. 1915, 12). Wegen des ags. *hymele* (mit Umlaut aus *humilo*) glaubt der Verfasser — ganz wie ich aus anderen Gründen es tue — an die Germanität der ganzen Wortfamilie. Dagegen hat er nicht recht, wenn er sagt, daß im Germanischen der einfache Stamm *hum* (ohne *l*-Ableitung) jetzt nicht mehr zu finden sei. Es gibt in der Tat einige Exponenten dafür auf nordischem Gebiet. Für das Norwegische verzeichnet Ross sowohl *hama* als *huma*. Ross: *hama* 4. v. a. samle i en hast, rive sammen, gramse (sammen).[1]) — *huma* (u') 2. v. n. staa raadløs og ørkesløs, betænke sig sløvt; famle i tale eller gjenring;[2]) især: tale ubestemt og famlende.

Was Schweden betrifft, finden wir z. B. in Rietz: *Hamat* el. *håmat* adj. tafatt[3]) Nonbotten, und in Wennberg, Ordbok öfver allmogeorden i Helsingland: *Huma* o. *Håma* 1. v. a. hafva en dunkel föreställning om något; *huma om* eller *huma etter* a. gissa till,[4]) ana ... Vielleicht gehört hieher auch der weit verbreitete Ausdruck *ha* (*få*) *hum om* etwas argwöhnen.

[1]) = zusammenraffen, -werfen. [2]) = stottern; ungeschickt sein.
[3]) = linkisch. [4]) = etwas zu erraten versuchen.



ZUR FLEXION DER GOTISCHEN FREMDNAMEN.[1])

Von Wilhelm Streitberg.

I.

Schon in der 1. Aufl. meines got. Elementarbuchs (Heidelberg 1897) findet man S. 77 die Bemerkung: „... die [Ortsnamen] auf *-αια, -οια, -ια* behalten entweder die griech. Flexion bei oder bilden Gen. Dat. Sing. nach der *i*-Deklination", (während der Akkusativ auf *-a* ausgeht). Dieselbe Unterscheidung der beiden Flexionstypen erscheint in der Folgezeit bei Elis Über die Fremdworte und fremden Eigennamen in der got. Bibel (Göttinger Diss., Einbeck 1903) und bei W. Schulze, KZ. 41, 165ff.

Der Übersichtlichkeit halber stelle ich die belegten Formen zusammen; eine Scheidung zwischen Länder- und Städtenamen ist für die Frage, deren Beantwortung versucht werden soll, ohne Bedeutung.

Nominativ. *Akaja* k 9, 2 A : *Axaïa* B: *Ἀχαΐα*. — *Iudaialand*: *ἡ Ἰουδαία χώρα* Mc 1, 5. — — *Beþania*: *Βηθανία* J 11, 18.

Akkusativ. I. *Galeilaian*: *Γαλιλαίαν* L 2, 39. 4, 14, Mc 1, 39. 16, 7; *Γαλιλαίας* L 17, 11, Mc 9, 30. — *Iudaian*: *Ἰουδαίαν* J 7, 3. 11, 7. L 2, 4. — *Samarian*: *Σαμαρίας* L 17, 11. — — *Beþanian*: *Βηθανίαν* Mc 11, 11.[2])

II. *Iudaia*: *Ἰουδαίαν* k 1, 16 AB; Dat. *Ἰουδαίᾳ* L 7, 17. — *Makidonja*: *Μακεδονίαν* K 16, 5 AB (2mal), k 1, 16 B, 2, 13 B : *Makaidonja* A.

---

[1]) Vgl. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie, Philos.-philol. u. histor. Kl. 1910, Schlußheft S. 8f.

[2]) Da *Beþania* wie die weiblichen Personennamen *Marja, Maria, Marþa, Sarra** nur einen Dativ auf *-in* kennt, obwohl J 11, 1 ein Genetiv auf *-as* erscheint, so bleibt es unentschieden, ob der Akkusativ auf *-an* der Gruppe I oder der *n*-Deklination zuzuweisen sei. Beides läuft schließlich auf ein und dasselbe hinaus; denn der griech. Akk. auf *-αν* neben dem Nominativ auf *-a* hat den Anstoß zur Bildung des Dativs auf *-in*, des Genetivs auf *-ins* gegeben. Vgl. Elis, Über die got. Fremdworte (1903) S. 23.

Genetiv. I. *Galeilaias*: *Γαλιλαίας* L 1, 26. 3, 1. 4, 31. 44. 5, 17, Mc 1, 9. 16. 28. 6, 21. — *Ituraias*: *Ἰτουραίας* L 3, 1. — *Iudaias*: *Ἰουδαίας* L 1, 5. 65. 5, 17. 6, 17, Mc 10, 1, G 1, 22 AB. — — *af Areimaþaias*: *ἀπὸ Ἀριμαθαίας* M 27, 57, Mc 15, 43. — *af Beþanias*: *ἀπὸ Βηθανίας* J 11, 1. — *Kaisarias*: *Καισαρίας* Mc 8, 27.

II. a) *Asiais*: *Ἀσίας* K 16, 19 B. — *Galatiais*: *Γαλατίας* K 16, 1 B (: *Galatie* A), G 1, 2 B. — *Kileikiais*: *Κιλικίας* G 1, 21 B. — *Swriais*: *Συρίας* L 2, 2.[1]) — — — b) ***Makidonais***: *Μακεδονίας* k 8, 1 AB, k Unterschrift A; *Μακεδονίαν* T 1, 3 B: ***Makedonais*** A. — ***Saurais***: *Συρίας* G 1, 21 B.

Dativ. I. *Arabia*: *Ἀραβίᾳ* G 4, 25 B. — *Galeilaia*: *Γαλιλαίᾳ* J 7, 1. 9, Mc 15, 41; *Γαλιλαίας* M 27, 55, J 7, 41. 52 [auch Skeir. 8, 26], L 2, 4. 8, 26 [Mc 3, 7 Konjektur Uppströms für fehlerhaftes *Galeilaian* des Textes]; *Γαλιλαίαν* Mc 1, 14.[2]) — *Idumaia*: *Ἰδουμαίας* Mc 3, 8. — *Iudaia*: *Ἰουδαίᾳ* J 7, 1, Th 2, 14 B, Neh 5, 14. 6, 18; *Ἰουδαίας* L 3, 1, Mc 3, 8; ohne Vorlage Skeir. 4, 10. — — *Laudeikaia*: *Λαοδικίᾳ* C 4, 13. 15 B.[3])

II. a) *Akaïjai*: *Ἀχαΐᾳ* k 1, 1 B. — *Asiai*: *Ἀσίᾳ* k 1, 8 B, t 1, 15 AB; K Unterschr. ohne Entsprechung im Griech. — *Dalmatiai*: *Δαλματίαν* t 4, 10 A. — *Galatiai*: *Γαλατίαν* t 4, 10 AB. — *Makidonjai*: *Μακεδονίας* k 1, 16 B : *Makaidonjai* A. — — *Antiaukiai*: *Ἀντιοχείᾳ* t 3, 11 AB; *Antiokjai*: *Ἀντιόχειαν* G 2, 11 B. — — *Bairaujai* Kal. (19. Nov.) — — — b) ***Makidonai***: *Μακεδονίᾳ* Th 4, 10 B; *Μακεδονίας* k 11, 9 B, Ph 4, 15 B.

Zur Gruppe IIb gehört auch der Genetiv *Seidonais* L 4, 26 gegenüber dem Gen. *Σιδῶνος* der Rezension **K*.[4]) Ein Dativ *Seidonai*: *Σιδῶνι* ist L 10, 13. 14 belegt. Den Schlüssel zum Verständnis dieser beiden Formen bietet nur der Akkusativ *Seidona* Mc 3, 8; denn dieser ist nichts weiter als die mechanische Umschreibung des griechischen Akkusativs *Σιδῶνα*, den die Vorlage an dieser Stelle bietet; das hat Schulze, KZ. 41, 170 übersehn. Man darf demnach unbedenklich annehmen, daß die griech. Akkusativform den Anstoß zu der Neubildung des Genetivs und Dativs im Gotischen gegeben hat.[5])

---

[1]) In den Text gedrungene Glosse; falsch Wrede, Stamm-Heynes Ulfilas[13. 14].

[2]) Über *qiman in* mit dem Dativ vgl. Verf. Festschrift f. Windisch S. 217 ff.

[3]) Vgl. S. 444 Fußn. 1.

[4]) So nenne ich sie der Kürze halber, ohne deshalb den Konstruktionen v. Sodens im einzelnen zuzustimmen.

[5]) Im Akkusativ finden wir *bi Twra jah Seidona περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα* Mc. 3, 8, im Dativ (*in*) *Twrai jah Seidonai* (*ἐν*) *Τύρῳ καὶ Σιδῶνι* L 10, 13. 14, obwohl die griech. *o*-Stämme sonst ganz anders im Gotischen behandelt werden. Diese Abweichung vom Gebräuchlichen erklärt sich einfach daraus, daß in der formelhaften Verbindung 'Tyros und Sidon' der eine Name auf die Flexion des andern eingewirkt hat. Wir haben also ein Seiten-

Schließlich ist noch auf zwei Formen hinzuweisen, die eine auffällige Sonderstellung einnehmen. Während nämlich sonst Klasse I und II streng geschieden sind, heißt es befremdlicherweise: *jah usiddja þata waurd and alla Iudaia*: ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ L 7, 17 und *jah fram izwis gasandjan mik in Iudaia*: προπεμφθῆναι εἰς τὴν Ἰουδαίαν k 1, 16 AB. Hier zeigt also *Iudaia* die Bildungsweise der II. Klasse, obwohl es in allen andern Fällen der I. Klasse zugehört. Schulze, S. 166 ist daher geneigt, in der Lukasstelle nach dem Muster von Mc 1, 39 *and alla Galeilaian* für *Iudaia* die 3 mal belegte Akkusativform *Iudaian* einzusetzen. k 1, 16 scheint ihm „die Syntax vielleicht auch dativische Auffassung der Form“ zuzulassen. In beiden Fällen verbietet jedoch die Satzmelodie eine Änderung.[1]) An der zweiten Stelle (k 1, 16) ergeben sich bei der Deutung der Form als Dativ unüberwindliche syntaktische Schwierigkeiten. Denn die Verba der Bewegung *galeiþan*, *garinnan* werden nur mit *in* und dem Akkusativ verbunden, *galeiþan* sogar L 9, 46, wo die Vorlage ἐν bietet. Auch *insandjan* kommt an 8 Stellen nur mit *in* und Akkusativ vor. Wenn Schulze sich auf L 10, 3 berufen möchte: *insandja izwis* ... *in midumai wulfe*, aber die Beweiskraft der Stelle anzweifelt, weil schon in der Vorlage der Dativ ἐν μέσῳ stehe, so übersieht er, daß diese Stelle überhaupt nicht in Frage kommen kann; denn wie Borrmann, Ruhe und Richtung in den got. Verbalbegriffen, S. 35 nachgewiesen hat, kennt das Gotische nur *in midumai* und *in midjaim*, gleichviel ob der Urtext ἐν μέσῳ oder εἰς (τὸ) μέσον schreibt, gleichviel ob das Verbum der Bewegung perfektiv oder imperfektiv ist. Es wird also bei dem Akkusativ *Iudaia* bleiben müssen.[2])

---

stück zu der Formel *nahtam jah dagam* oder *dagam jah nahtam*. Das Richtige ist schon bei Elis S. 75 angedeutet. — Wie der Gen. *Seidonais*, der Dat. *Seidonai* vom griech. Akk. Σιδῶνα ausgegangen ist, so auch der Dat. *Trauadai* k 2, 12 AB von dem griech. Akk. Τρῳάδα; vgl. auch t 4, 13 A, wo der got. Dativform der griech. Dat. Τρῳάδι gegenübersteht u. a. m.

[1]) *Iudaia* hat Fallton, *Iudaian* dagegen störenden Steigton.

[2]) k 1, 16 könnte man die Akkusativform auf *-a* dem Parallelismus zuschreiben; denn das Schlußglied *jah fram izwis gasandjan mik in Iudaia* entspricht dem ersten Glied *jah þairh izwis galeiþan in Makidonja*; L 7, 17 gibt *and alla Iudaia* das griech. ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ wieder, die Wahl der Endung *-a* könnte daher dem Einfluß der Vorlage zu verdanken sein. Doch darf man nie vergessen, daß es in erster Linie die Satzmelodie ist, die bei der Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten den Ausschlag gibt.

II.

Es ist nun ohne weiters klar, daß Typus I nichts anderes ist als das Ergebnis einer unmittelbaren Übernahme der griechischen Flexionsformen ins Gotische. Er umfaßt die rein biblischen Ortsnamen.

Ebenso unverkennbar trägt Typus II das Gepräge einer Angleichung an heimisches Sprachgut. Zu ihm gehören die Namen der Provinzen, Landschaften und Städte des römischen Reiches, die den Goten unabhängig von der Bibel bekannt waren, vgl. Schulze, S. 171.

Soweit ist alles in schönster Ordnung. Die Schwierigkeit beginnt erst, wenn man sich über Wesen und Entstehung der gotischen Formen der Klasse II Rechenschaft geben will.

Dem Anschein nach liegt hier eine wunderliche Mischung vor: Nominativ und Akkusativ auf *-a* gehören der gotischen *ō*-Deklination und zwar ihr allein an. Der Dativ auf *-ai* ist sowohl der *ō*-Deklination als auch der *i*-Deklination eigen. Der Genetiv auf *-ais* endlich ist Sondergut der *i*-Deklination.

Diese seltsame Mischung ist höchst merkwürdig und erscheint um so merkwürdiger, je länger man sie betrachtet. Sie ist viel zu folgerichtig durchgeführt, als daß sie auf bloßem Zufall, auf der Laune, der Willkür des Übersetzers beruhen könnte. Sie fällt aber wiederum so vollkommen aus dem Rahmen des got. Sprachgebrauchs heraus, daß man sich gezwungen fühlt zu fragen, welche stetig und gleichmäßig wirkende Gedankenverbindung diese Verschmelzung zweier sich kaum berührender Flexionsweisen zu einem neuen Ganzen herbeigeführt haben könnte.

Schulze glaubt den Weg zur Erklärung gefunden zu haben. Er geht von den Völkernamen auf *-eis* aus: *Saureis** (nur im Nom. Sg. *Saur* L 4, 27 und im Dat. Pl. *Saurim* L 2, 2 belegt); *Rumoneis** (nur im Dat. Pl. *Rumonim* R Unterschr. A vorkommend); *Makidoneis* k 9, 4 AB und Dat. Pl. auf *-im* k 9, 2 AB. Hierzu rechnet Schulze auch *Kretes* Tit 1, 12 A, das man als **Kreteis* aufzufassen habe. Die *i*-Flexion dieser Wörter sei daraus zu erklären, daß unter den altgermanischen Völker- und Stammesnamen die *i*-Bildungen eine wichtige Rolle gespielt hätten, so daß sich fremde Namen ihrem Vorbild mehr als einmal hätten fügen müssen (S. 167).

Aus L 2, 2 [*wisandiu kindina Swriais*] *raginondin Saurim Kwreinaiau*: τῆς Συρίας und ähnlichen Stellen ergibt sich weiterhin, daß im Gotischen (wie auch sonst) der Völkername den Namen des Landes vertreten kann, vgl. z. B. Bernhardts Zusammenstellungen zu M 11, 21. „Daneben", fährt Schulze fort, „hat sich nun im Gotischen eine ziemlich sonderbare Freiheit des Gebrauchs herausgebildet, die auch die Singularformen eines Ethnikons vom Typus der *Saureis* und *Makidoneis* mit der Flexion allerdings der weiblichen *i*-Stämme, wenigstens im Genetiv und Dativ, direkt als Ländernamen zu verwenden erlaubt" (S. 168). Von solchen Bildungen sind nach Schulze belegt: Gen. *Saurais* G 1, 21 B (neben *Swriais* L 2, 2 Glosse), *Makidonais* k 8, 1 AB, k Unterschrift A, T 1, 3 B: *Makedonais* A; Dat. *Makidonai* k 11, 9 B, Ph 4, 15 B, Th 4, 10 B.[1])

Schulze geht aber noch einen Schritt weiter. Er meint: „Daß hier der Grund zu suchen ist für das Umschlagen von *Asia*, *Asiai* in die Analogie der femininischen *i*-Stämme, der die Genetive *Asiais*, *Kileikiais* usw. folgen, scheint mir deutlich zu sein. Das Schwanken zwischen *Makidonjai* und *Makidonai*, die Nachbarschaft von *Saurais* und *Kileikiais* in G 1, 21, der Parallelismus von *aikklesjom Makidonais* und *aikklesjons Asiais* lassen erkennen, wie leicht beim Sprechen oder Schreiben der Sprung aus der einen in die andere Analogie vollzogen werden mochte" (S. 169).

„Unwillkürlich", so fährt er fort, „denkt man an die Analogie der slavischen Kollektiva wie asl. *Murĭ* 'Aethiopes', *Surĭ* 'Syri', russ. *Čudĭ* 'Finnen', *Donĭ* 'Dani', *Rusĭ* 'Russi, Russia'. Miklosich Stammbildungslehre 54. 57, Jagić a. a. O. [d. i. Beiträge zur slav. Syntax] 27. Das von Miklosich erwähnte russische Kollektivum *znatĭ* 'Bekannte' zeigt, wie die Formdifferenz von gr. γνωτός, lett. *fnûts*, lit. *żėntas* und ai. *jñātiḥ*, asl. *zętĭ* zu erklären, und damit zugleich, daß der Wortbildungstypus alt ist" (ebd. Fußnote 5). Parallele Mischbildungen glaubt Schulze in ae. *Mierce*, *Miercna* und in den bekannten gotischen Beispielen wie *aggilus* : *aggileis* zu finden.

---

[1]) Auch *Kretai* Tit 1, 5 B ist nach Schulze S. 169 "vielleicht hierhergehörig". Das leuchtet nicht ohne weiteres ein; denn der griech. Name gehört einem ganz andern Bildungstypus an als die übrigen Namen mit *-ais*, *-ai*. Ich werde später auf diese Form noch zurückkommen.

III.

Wäre der Gang der Entwicklung wirklich der von Schulze angenommene gewesen, so hätten wir allerdings das Recht, mit Schulze von einer „sonderbaren Freiheit des Gebrauchs" zu sprechen. Ich zweifle jedoch, daß Schulzes Vermutung das Richtige trifft, und glaube, daß der Ursprung der Mischflexion auf ganz andere Weise erklärt werden muß.

Vor allem ist die Tatsache aufs schärfste zu betonen, daß bei den Ortsnamen des Typus II nur ein einziger unzweideutiger *i*-Kasus vorhanden ist, nämlich der Gen. Sing. auf *-ais*. Die Berufung auf die *i*-Kollektiva des Slavischen versagt daher völlig: auch nicht die geringste Spur einer solchen Bildung findet sich im Gotischen. Denn wie man auch den Genetiv auf *-ais* erklären möge, soviel steht unter allen Umständen fest, daß niemals — auch nicht im Falle *Saurais* und *Makidonais* — ein Nominativ und ein Akkusativ nach Art von *ansts, anst* zu ihm gebildet worden sind. Zu *Saurais* und *Makidonais* sind allerdings keine Formen des Nom.-Akk. belegt; wie sie gelautet haben, lehrt jedoch das Verhältnis *Seidonais* : *Seidona* deutlich genug. Der Typus der slavischen *i*-Kollektiva wie *Surĭ* fehlt also auf gotischem Boden. Der vereinzelt dastehende Genetiv auf *-ais* reicht nicht hin, ihn zu erweisen.

Gehn wir aber von dem allein belegten Nominativ auf *-a* aus, dem sich die Form auf *-ai* als regelrechter Dativ zugesellt, so fehlt bei einer Vergleichung der gotischen und der slavischen Bildungsweise das Tertium comparationis.

Damit entfällt für uns jeder Grund, *Saurais* und *Makidonais* für älter zu halten als *Asiais*, *Galatiais*, *Kileikiais*. Sie unterscheiden sich von diesen nur dadurch, daß der Stamm — nicht die Endung! — den Völkernamen *Saurim*, *Makidoneis* angeglichen worden ist. Unzweifelhaft ist dies darum geschehn, weil diese Völkernamen in der Sprache des täglichen Lebens eine weitaus größere Rolle gespielt haben als die entsprechenden Ländernamen. Man denke nur an die Bildung so mancher neuern Ländernamen aus Völkernamen.[1]) Über die Entstehung

[1]) Den umgekehrten Vorgang beobachten wir bei der Angleichung des nhd. *Mazedonier* (statt *Mazedonen*) an das nur geläufigere *Mazedonien*, von nhd. *Athener* (anstatt *Athenäer* oder *Athenienser*) an *Athen*. Aus der gotischen Bibel gehört hierher die 'Unform' (KZ. 41, 168[4]) des Gen. Pl. *Galatie* k 16, 1 A als Angleichung an den Ländernamen *Galatia*.

der Mischflexion, genauer gesagt, über den Ursprung des völlig alleinstehenden Genetivs auf *-ais* kann die Tatsache der Stammangleichung natürlich keinen Aufschluß geben.

Ich denke, diese Feststellungen zeigen mit hinreichender Deutlichkeit, daß Schulzes Erklärung das Rätsel des Genetivs auf *-ais* nicht zu lösen vermag. Dazu kommt aber noch ein Andres: auch der Unterbau, den Schulze seiner Konstruktion gegeben hat, erweist sich als nicht tragfähig.

Schulze wäre schwerlich zu seiner Auffassung gekommen, wenn er sich nicht „unwillkürlich" der slavischen Kollektiva auf *-ĭ* (wie *Surĭ* usw.) erinnert hätte. Daß diese nicht zum Vergleich herangezogen werden können, glaube ich gezeigt zu haben. Es läßt sich aber außerdem noch dartun, daß auch die slavischen Verhältnisse nicht unwesentlich anders liegen, als Schulze angenommen hat.

Schulze spricht ganz im allgemeinen von „slavischen" Kollektiven auf *-ĭ*, die zu Völkernamen gebildet werden. Es ist daher vielleicht nicht überflüssig zu betonen, daß diese Kollektivbildungen nicht gemeinslavisch, sondern lediglich russisch sind. Wenn Miklosich an der von Schulze angeführten Stelle (Gramm. 2, 54) von asl. (d. i. altslovenisch, im Sinne von altbulgarisch) *Murĭ* 'Aethiopes', *Surĭ* 'Syri' redet, so liegt sicherlich ein bloßes Versehn vor. Sein Lexicon palaeoslovenicum weiß von diesen Formen nichts. Sollten sie aber wirklich kirchenslavischen Texten entnommen sein, so könnte es sich nur um russisch-kirchenslavische Denkmäler handeln. Denn außerhalb des Altrussischen lassen sich solche Kollektiva als Plurale zu Völkernamen — bis jetzt wenigstens — überhaupt nicht nachweisen. Im Altrussischen aber sind sie häufig. Und zwar erscheinen neben den *i*-Stämmen — was wohl zu beachten ist — auch *ā*-Stämme. Gleich im ersten Kapitel von Nestors Chronik (hrsg. von Miklosich) begegnen uns z. B. die *i*-Kollektiva *Rusĭ*,[1]) die finnischen Völkernamen *Čudĭ*, *Vesĭ*, *Permĭ*, *Korsĭ* 'Kuren', *Libĭ* (Var. *Livĭ*) 'Liven'. Daneben stehn die *ā*-Kollektiva *Litva* 'Litauer'; *Merja*, *Muroma*, *Morŭdva*, *Pečera*, *Ugra* usw. (finnische Völkernamen).

---

[1]) *Prusĭ* 'Preußen' bleibt besser beiseite, da die Überlieferung zwischen *-ĭ* und *-i* (also Nom. Pl.) schwankt.



Auch Jagić beschränkt an der von Schulze genannten Stelle (Beiträge zur slav. Syntax, S. 27) das Auftreten von *i*-Kollektiven zu Völkernamen ausdrücklich aufs Altrussische.[1])

Die beiden einzigen wirklich gemeinslavischen *i*-Kollektiva gehören bezeichnenderweise nicht dem Kreise der Völkernamen an. Es sind *čędĭ* und *dětĭ* 'Kinder', die sich zu den Singularen *čędo* und *dětę* stellen. Für unsere Frage kommen sie daher nicht in Betracht.

Auch mit russisch *znatĭ*, an das Schulze weitgehende Folgerungen knüpft, hat es eine andere Bewandtnis, als Schulze annimmt. Dieser spricht von dem russischen Kollektiv *znatĭ* 'Bekannte', nennt aber keine Stelle. In der Gramm. 2, 168, wo das Wort angeführt wird, gibt Miklosich keine Bedeutung an. Schulzes Quelle dürfte daher das Etymol. Wörterbuch sein, wo S. 401 unter Wz. *zen-* allerdings russ. *znatĭ* 'die Bekannten' vorkommt. Aber diese Angabe Miklosichs ist irrig.

Russ. *znatĭ* heißt in der Schriftsprache durchaus nicht 'Bekannte', d. h. 'Leute aus meiner Bekanntschaft', vielmehr ausschließlich 'vornehme, angesehene Leute, die vornehme Welt, Notabilität' (vgl. z. B. Pawlowsky). Freilich könnte man entgegen halten, daß es nach Dahl mundartlich auch im Sinne von 'Bekannten' erscheint, und man könnte weiterhin behaupten, daß dieser Gebrauch das Ursprüngliche sei. Aber dieser Einwand hält nicht Stich. Denn das Wort ist im Russischen überhaupt nicht alt. Sreznevskijs ausführliches altruss. Wörterbuch (Bd. 1, Petersburg 1893) kennt es nicht. Eine so junge Bildung wie russ. *znatĭ* 'angesehene Leute' kann daher weder die Formdifferenz von *γνωτός* und ai. *jñātíḥ* erklären, noch vermag sie zu erweisen, daß dieser Wortbildungstypus alt ist.

Zur richtigen Deutung von *znatĭ* hat Leskien schon längst den Weg gewiesen; man vergleiche sein Werk über die Bildung der Nomina im Litauischen (1891), S. 301 und seine abg. Grammatik (1909), S. 85. Danach ist russ. *znatĭ* ein Adjektivabstraktum von einem *o*-Stamm **znatŭ*. Parallelen sind etwa lit. *drūtìs* 'Stärke' : *drútas*, *rūksztìs* 'Säure' : *rúksztas*; abg. *zŭlĭ* 'Bosheit' : *zŭlŭ*, *tvŭrdĭ* 'Festigkeit' : *tvŭrdŭ* u. ä.

---

[1]) Von diesen *i*- und *ā*-Kollektiven unterscheidet sich aufs schärfste der generelle Gebrauch des Singulars von Völkernamen. Auch wir können von "dem Türken", "dem Franzosen" sprechen und damit die Gesamtheit der Türken, der Franzosen bezeichnen. Einige slav. Beispiele gibt Jagić a. a. O.



Daß das *i*-Abstraktum *znatĭ* jungen Datums sein muß, ergibt sich aus der Tatsache, daß die ihm zugrunde liegende Partizipialbildung **znatŭ* auch ihrerseits kein höheres Alter beanspruchen kann. Denn das alte Part. Perf. heißt *znanŭ*, nicht **znatŭ*. Serbokroat. *znât* neben *znân* ist spätere Analogiebildung und wie *dât* neben *dân* zu beurteilen.

Das Ergebnis der vorausgehenden Untersuchung ist somit das folgende: 1. Der Tatbestand innerhalb des Gotischen spricht nicht für die Annahme einer *i*-Flexion in Gruppe II der got. Länder- und Städtenamen. — 2. Die vermeintliche slavische Parallele besteht nicht zu Recht. Das Gemeinslavische kennt überhaupt keine *i*-Kollektiva von Völkernamen; die russischen Bildungen besagen nichts für Urslavische.

Aufs neue erhebt sich also die Frage: Wie ist der got. Genetiv auf *-ais* — denn um diesen handelt es sich einzig und allein — bei den Ortsnamen der Gruppe II entstanden?

Ein Umweg, denk ich, wird die Antwort erleichtern.

IV.

Wir finden im Gotischen drei Klassen von Lehn- und Fremdwörtern, die unverkennbar untereinander zusammenhängen, trotz dieser Beziehungen aber durch augenfällige Besonderheiten geschieden sind: A. Einige wenige durchweg als *i*-Stämme flektierende Völkernamen; sie beruhn auf alter Entlehnung. — B. Eine jüngere Schicht, die Namen von Völkern, Sektenangehörigen, Einwohnern fremder Städte und Landschaften umfaßt. Die Vertreter dieser Klasse folgen im ganzen Singular der *u*-Deklination. Im Plural zeigen in der Regel nur Akkusativ und Dativ *u*-Formen, während der Genetiv auf *-e*, der Nominativ auf *-eis* ausgeht. — C. Einige mehr oder minder eingebürgerte Appellativa. Abgesehn vom Genetiv Plur. auf *-e* bilden diese alle Kasus nach der *u*-Deklination, doch kennen sie im Nominativ Plur. auch Nebenformen auf *-eis*.

A.

Hierher gehören vor allen Dingen die Dative Plur. *Rumonim* R Unterschr. A und *Saurim* (für τῆς Συρίας) L 2, 2 — beide aus dem Lateinischen, nicht aus dem Griechischen entlehnt.[1])

[1]) Auf lateinische Herkunft des Syrernamens weist *-aur-*, das *-ur-* voraussetzt, vgl. Kluge, Stammbildungslehre[2] S. 5, Schulze 167[4]. Wie der



An *Rumonim* schließt sich die Analogialbildung *Makidoneis*: *Μακεδόνες* k 9, 4 AB, *Makidonim*: *Μακεδόσι* k 9, 2 A (: *Makidonnim* B), gleichviel ob es sich im Stammsuffix an das schon länger eingebürgerte *Rumoneis* angeglichen hat (Schulze S. 168) oder ob sein *-o-* durch Dehnung entstanden ist wie das *-e-* in *aiwaggeli*: *εὐαγγέλιον* (Bernhardt, Vulfila, S. XXVII u. XXVIII[10], Schulze, Got. Lehnworte, S. 18). Vielleicht gehört auch *Kretes*: *Κρῆτες* Tit 1, 12 A hierher, wenn es mit Schulze S. 169 als **Kreteis* aufzufassen ist. Als analogische Neuschöpfung ist auch der mit dem Nominativ gleichlautende Vokativ *Galateis*: *Γαλάται* G 3, 1 A anzusehn. Bei dem Dativ *Galatim* G Unterschr. (A)B[1]) kann der lat. Ausgang *-īs* eine Rolle gespielt haben. Denselben Einfluß möchte ich bei *in Aþeinim*: *ἐν Ἀθήναις* Th 3, 1 B annehmen; durch den pluralischen Ausgang *-im* ist die Form für das gotische Sprachgefühl zum Völkernamen geworden.

Wie Schulze im Anschluß an Rappaport, Die Einfälle der Goten in das röm. Reich (Leipzig 1899), hervorhebt, handelt es sich bei diesen Namen um Völker, mit denen die Goten auf ihren Zügen in Berührung gekommen sind, wir haben also lebendige Lehnwörter vor uns.

Anders liegen die Dinge bei Tyros und Sidon, deren got. Namensformen Schulze zur gleichen Gruppe stellt. Diese Städte haben die Goten auf ihren Streifzügen nicht kennen gelernt. Es ist daher von vornherein unwahrscheinlich, daß sie ihnen mit dem gleichen Empfinden gegenüberstanden, wie den vorher genannten Völkern und Landschaften. Schulzes Vermutung:

Nom. Sg. *Kreks* (zu *Krekos*) weicht auch der Nom. Sg. *Saur* L 4, 27 von der gewöhnlichen Bildung der got. Lehnwörter ab, die der lat. 2. Deklination entstammen. Es dürfte sich um Neubildungen des Nominativs Sing. nach dem bei Völkernamen gebräuchlichern Plural handeln: *Saur*—*Saureis** wie *baur** —*baureis**. Ganz allein steht die *a*-Flexion des Plurals *Krekos*. Das alles deutet auf frühe Einbürgerung der beiden Namen. Sicherlich ist auch zu *Rumoneis* ein entsprechend gebildeter Nom. Sg. **Rumons* anzusetzen.

Hierzu stimmt aufs beste die Tatsache, daß die lateinischen Lehnwörter im Gotischen — im Gegensatz zu den griechischen — durchweg volkstümlich und zur Zeit Wulfilas schon eingebürgert waren. Das hat zuerst Bernhardt, Vulfila S. XXVI f. deutlich ausgesprochen; vgl. auch Schulze, Lehnworte S. 16[1], Verf., Die Erforschung der german. Sprachen (1917) S. 67 ff. [noch nicht ausgegeben], Jellinek PBB. 47, 443 ff. bes. 446.

[1]) Die Endung des Dativs in der Überschrift von G ist in B nicht mit einiger Sicherheit zu bestimmen.

„Von Tyros, Sidon ... kann ihnen dabei [auf ihren Zügen in Kleinasien] leicht durch Hörensagen Kunde zugekommen sein" (S. 172[3]), entbehrt zu sehr einer gesicherten Grundlage, als daß sie ernstlich in Betracht gezogen werden könnte. Wir haben vielmehr bei diesen Namen mit ebenso künstlichen Umbildungen zu rechnen wie bei andern biblischen Namen.

Schon oben ist gezeigt worden, wie die Flexion des zweiten Städtenamens die des ersten beeinflußt hat. Ganz ähnlich liegen die Dinge dort, wo die Völkernamen anscheinend an die Stelle der Städtenamen getreten sind. Den Ausgangspunkt bildet, wie so oft, der Dativ Sing. Wenn es M 11, 22 heißt: *Twrim jah Seidonim* [*sutizo*] *wairþiþ* ... *þau izwis* gegenüber dem griechischen *Τύρῳ καὶ Σιδῶνι*, so erklärt sich die got. Form *Seidonim* aufs einfachste als Umbildung des griech. Dativs *Σιδῶνι*. Wie etwa ein griech. Dativ auf *-ῳ* durch Assoziation an den schw. Dat. Fem. zu *-on* umgebildet ward, so ward der griech. Dativ auf *-ι* mit dem Dat. Pl. der *i*-Stämme assoziiert und zu *-im* umgeschaffen.[1]) Die got. Form von Tyros ward alsdann ebenso wie in dem vorhin erörterten Fall der von Sidon angeglichen. So entstand *Twrim jah Seidonim.* Dieser Dativ hatte einen Genetiv auf *-e* zur Folge, vgl. *Twre jah Seidone* für *Τύρου καὶ Σιδῶνος* L 6, 17, Mc 7, 24. 31. Daß alle diese Formen dem got. Sprachgefühl als Namen der Bewohner galten, zeigt deutlich M 11, 21 [*in Twre jah Seidone*] *landa*: *ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι.*

Die Gruppen B und C umfassen später entlehnte Völkernamen und die ihnen gleichstehenden Bildungen sowie die Appellativa. Der griech. Nom. Sg. endet auf *-ος*.

Beide Klassen bilden bekanntlich alle Kasus des Singulars nach der got. *u*-Deklination. Wie ist das möglich? Von den griech. *o*-Stämmen führt kein Weg unmittelbar zur *u*-Flexion; denn dem griech. *o* entspricht durchgehends got. *aú*. Es muß also ein Mittelglied zwischen beiden Bildungsweisen vorhanden gewesen sein.

Dies ist in der Tat der Fall: das Mittelglied bildet die lateinische 2. Deklination mit ihrem *u* im Ausgang des Nominativs und des Akkusativs; sie ist die unentbehrliche Voraus-

[1]) Man erinnere sich auch daran, daß für griech. *σάββασιν* L 4, 31, Mc 2, 24. 3, 4 im Gotischen mit leichter Umbildung *sabbatim* eingetreten ist, während C 2, 16 der Dat. *sabbatum* für den Gen. *σαββάτων* erscheint; hier fehlte für *-im* die unmittelbare Anknüpfung.



setzung für die got. *u*-Flexion des ganzen Singulars. Das hat schon Jellinek, Beiträge zur Erklärung der german. Flexion (1891), S. 76 ausgesprochen, ohne jedoch die verdiente Beachtung zu finden. Ob der griech. Genetiv auf *-ου*, wie Jellinek vermutet, beim Entstehn der Neubildung mitgewirkt habe, mag dahingestellt bleiben.

Dieselben Wortgruppen nun, die ihre einheitliche Singularflexion dem Einfluß des Lateinischen verdanken, zeigen im Plural kein geschlossenes System, sondern mischen die *i*- (I) und die *u*-Flexion (II). Aber grade diese Zerklüftung des Plurals ist höchst bezeichnend. Ich zähle daher die belegten Pluralformen der Gruppen B und C auf.

B.

Nominativ: nur *-eis* (I). *Haibraieis* k 11, 22 B. — *Iudaieis* (27 Belege). — *Fareisaieis* (26 Belege). — *Saddukaieis* Mc 12, 18.

Vokativ: nur *-ius* (II). *Kaurinþius* k 6, 11 AB. — *Filippisius* Ph 4, 15 B.

Akkusativ: nur *-uns* (II). *Iudaiuns* J 9, 22. 11, 13, K 9, 20 A.

Genetiv: nur *-e* (I). *Akaïje, Akaje*: τῆς Ἀχαΐας K 16, 15 B, k 11, 10 B. — *Gaddarene* (3 Belege). — *Gairgaisene* M 8, 28. — *Galeilaie* (3 Belege). — *Iudaie* (*-ei*) (21 Belege). — *Fareisaie* (*-ei*) (12 Belge). — *Hairodiane* Mc 12, 13. — *Saddukaie* L 20, 27.

Dativ: nur *-um* (II). *Haibraium*: Ἑβραίων Ph 3, 5 AB. — *Iudaium* für Dat. Akk. Gen. (14 Belege). — *Aifaisium* für Akk. E Überschr. AB, Unterschr. B. — *Kaurinþium* für Akk. K Unterschr. A, k Unterschr. A : *Kaurinþaium* B; Überschrift k B. — *Fareisaium* für Akk. Gen. (5 bzw. 6 Belege). — *Hairodianum* für Gen. Mc 3, 6.[1])

C.

Nominativ: I. *-eis*. *aggileis* Mc 1, 13. — *apaustauleis* L 9, 10. 17, 5, Mc 6, 30, K 9, 5 A, k 8, 23 AB; *galiuga-apaustauleis* k 11, 13 B.

---

[1]) Anhangsweise sei noch der eigentümlichen Form des Thessalonichernamens gedacht. Im Texte selbst kommt er nur ein einzigesmal vor und zwar im Gen. Plur. *Þaissalauneikaie* th 1, 1 AB. Wie die Schallanalyse lehrt, ist sein *ai* Diphthong; dieser entspricht dem griech. ε vor Vokal. Wir haben es also mit einer Nachbildung des griech. Gen. Plur. Θεσσαλονικέων zu tun. Nach dem Gen. auf *-aie* ist dann weiterhin der Dativ auf *-aium* geschaffen worden, vgl. th Überschr. AB, Unterschr. B (Vorlage: πρὸς Θεσσαλονικεῖς). Genau dasselbe gilt für *Laudeikaion*: Λαοδικέων C 4, 16 (ebd. auch für Λαοδικίας; *Laudeikaia*: Λαοδικίᾳ V. 15). Das hat schon K. Börner, Über die Deklination der Fremdwörter im Gotischen (Jahresbericht der Realschule zu Barmen 1859) richtig erkannt. Gabelentz-Löbe weisen in ihrer Anmerkung zur Stelle darauf hin, daß die Vulgata (mit der f übereinstimmt) in beiden Fällen den Gen. Plur. hat, also nicht nur *in Laodicensium ecclesia* schreibt, sondern auch *quae Laodicensium est*. *ai̯ für* ε vor Vokal zeigt auch *Andraias*: Ἀνδρέας u. a. m.

II. *-jus.* *aggiljus* L 2, 15, Mc 12, 25, *aggeljus* R 8, 38 A. — *diakaunjus* T 3, 12 A.[1]) — Auch *galiuga-xristjus* Mc 13, 22 sei hier genannt; ihm folgt unmittelbar *galiuga-praufeteis.*

Akkusativ: nur II. *-uns.* *aggiluns* Mc 13, 27. — *apaustauluns* L 6, 13. 9, 1, K 4, 9 A [E 4, 11 A zweifelhaft]. — *diakaununs* T 3, 8 A.

Genetiv: nur I. *-e.* *aggile* C 2, 18 B, T 5, 21 A; *aggele* L 9, 26. 15, 20. — *apaustaule* K 15, 9 A, E 2, 20 B.

Dativ: nur II. *-um.* *aggilum* (8 Belege). — *apaustaulum* (5 Belege).[2])

Betrachtet man die Gesamtheit dieser Belege, so scheint auf den ersten Blick eine ziemlich willkürliche Mischung vorzuliegen; bei genauerem Zusehn tritt jedoch die Grundursache, die den Wechsel der Formen bestimmt hat, deutlich zutage.

An und für sich sollte man erwarten, daß in Übereinstimmung mit der *u*-Deklination des Singulars auch im Plural *u*-Flexion erscheine. Wirklich entspricht auch der Akkusativ und der Dativ dieser Erwartung. In scharfem Gegensatz hierzu zeigt der Genetiv niemals auch nur eine Spur der *u*-Flexion, sondern kennt einzig und allein die Endung *-e* der *a-*, der *i-* und der konsonantischen Stämme. Diese Abweichung hat ihren guten Grund: der Genetiv der *u*-Stämme mit seinem zweisilbigen Ausgang *-iwe* zählt eine Silbe mehr als die übrigen Formen des Paradigmas. Eine solche störende Ungleichheit konnte sich bei den zweisilbigen Erbformen behaupten, sie dagegen bei den fast durchweg 3—5silbigen Fremdnamen neu zu schaffen, wäre im höchsten Grad unbequem gewesen. Kein Wunder, daß deshalb

---

[1]) Das Wort ist später in die *a-* oder *i*-Deklination übergetreten, vgl. den Dativ *diakona, diakuna* der Neapler Urkunde. Als Nom. und als Dativ erscheint '*dkn*' in der Urkunde von Arezzo.

[2]) Schulze scheint geneigt, noch ein weiteres Beispiel dieser Mischflexion anzuerkennen, wenn er S. 169[6] schreibt: „Vielleicht darf man aus Iordanes 76, 13 Mo. [*ansis*] schließen, daß schon die heidnischen Goten *ansus* 'Gott': *anseis* flektierten“. Aber diese Schlußfolgerung ist (trotz der Zustimmung, die sie mitunter gefunden hat) nicht haltbar. Denn wir kennen aus der Bibel kein einziges echt gotisches Wort, das den Mischtypus aufwiese, obwohl die Belege für *u*-Stämme recht zahlreich sind. Diese Tatsache beweist zur Genüge, daß der Wechsel *-us* : *-eis* fremden, nicht gotischen Ursprungs sein muß. Auch im Altnordischen haben wir bei **ansus* typische *u*-Flexion: der Akk. *æse* erklärt sich unschwer als Neubildung nach dem gesetzmäßig umgelauteten Nom. Pl., wie auch Noreen, Gesch. d. nord. Sprachen[3] S. 169 Nr. 8 mit Recht annimmt. Im Altenglischen ist von dem sonst nur in Zusammensetzungen erhaltenen *ōs-* der höchst bezeichnende Gen. Pl. *ēsa* belegt, dessen Umlaut eine Grundform wie got. *suniwe* voraussetzt, vgl. Kluge, Pauls Grundriss[2] 1, 456.

die gewöhnliche Endung der Maskulina übernommen wurde, bei der die Gleichsilbigkeit der Formen gewahrt blieb.

Endlich der Nominativ. Bei den Völkernamen und den ihnen gleichstehenden Bildungen haben wir ausnahmslos *-eis*.

Abseits stehn nur zwei Namen, deren Nominativ Sing. auf griech. *-ιος*, got. **-ius* ausgeht: sie behalten auch im Vokativ Plur., der ja mit dem Nominativ Plur. zusammenfällt, denselben Ausgang, *Kaurinþius* (nach der Satzmelodie *Kǫrinþjus* zu sprechen) und *Filippisius* (*Fílippìsius*). Daß in beiden Fällen die Form auf *-eis* unbrauchbar war, ist ohne weiters verständlich: für **-ieis* wie für **-jeis* nach Konsonant fehlt es an einem gotischen Vorbild. Auch hätte eine aus **-ieis* etwa entstandene Kontraktionsform **-eis* den andern Kasus gegenüber eine Silbe zu wenig gehabt, ihr hätte das für die übrigen Kasus charakteristische *-i-* gefehlt. Die Anknüpfung an den Nominativ Plur. der *u*-Stämme mit seinem Ausgang *-jus* war also das Gegebene.

Woher stammt nun das auffällige *-eis?* Man könnte vielleicht meinen, es sei durch den Genetiv Plur. auf *-e* veranlaßt. Dagegen ist zu erwidern, daß dieser keineswegs eine Eigentümlichkeit nur der *i*-Deklination ist; denn er gehört auch der weitaus häufigeren *a*-Deklination an, der konsonantischen Stämme ganz zu geschweigen. Außerdem beweist der Nominativ Plur. *aggiljus* neben dem Genetiv *aggile* mit aller Deutlichkeit, daß sich ein Nominativ auf *-jus* auch neben einem Genetiv auf *-e* zu behaupten vermag. Die Frage nach der Herkunft des *-eis* bleibt also bestehn.

Schulze hat S. 167 eine Antwort zu geben versucht. Er sieht in den Nominativen auf *-eis* Analogiebildungen nach den germanischen Völkernamen auf *-i-*, die nach ihm keine unwichtige Rolle gespielt haben sollen. Fremde Namen hätten sich ihrer Analogie mehr als einmal gefügt, z. B. ahd. *Kriachi*, *Mōri Sarzi*, die nach Schulzes Ansicht gleich den gotischen Formen beurteilt werden müssen.

Ich will hier nicht im Einzelnen nachprüfen, ob die *i*-Stämme wirklich unter den altgermanischen Völkernamen die überragende und beherrschende Rolle gespielt haben, die ihnen Schulze zuschreibt. Die gesamten Belege der Frühzeit überblickt man jetzt bequem in Schönfelds Wörterbuch. Sie erwecken nicht grade den Eindruck, als ob in altgermanischer Zeit ein ganz besonders großer Reichtum an Völkernamen auf

-i- bestanden habe, wenn auch das Urteil im einzelnen Fall nicht selten durch die Mehrdeutigkeit der überlieferten Formen erschwert wird. Auf alle Fälle jedoch wird man gut daran tun, nicht jeden später überlieferten Völkernamen auf *-i-* ohne weiteres dem 3. oder 4. Jahrhundert zuzuschreiben. Auch die Tatsache, daß der zu den frühesten Entlehnungen gehörige got. Völkername *Kreks* den Plural *Krekos* bildet, ist Schulzes Annahme nicht eben günstig.

Doch wir können diese Frage auf sich beruhen lassen. Selbst wenn man sich ganz und gar auf Schulzes Standpunkt stellen wollte, müßte man zugestehn, daß die vorhandenen Schwierigkeiten durch die Berufung auf das maßgebende Vorbild echt germanischer Völkernamen auf *-i-* nicht beseitigt werden. Denn man darf die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, daß — abgesehen von der kleinen Gruppe A — nur ein einziger Kasus, der Nominativ Plur., als unzweifelhafte *i*-Form in Anspruch genommen werden kann.

Wäre für den Nominativ auf *-eis* lediglich das Muster der *i*-Stämme unter den germanischen Völkernamen entscheidend gewesen, so bliebe es völlig rätselhaft, warum deren Einfluß sich einzig und allein auf den Nominativ, nicht auch auf den Akkusativ und Dativ erstreckt haben sollte. Es muß daher noch eine andere Einwirkung bestanden haben, der es in erster Linie zuzuschreiben ist, daß in Gruppe B grade der Nominativ und nur der Nominativ die *i*-Form zeigt.

Wir brauchen nach dieser Einwirkung nicht lange zu suchen; sie ist mit Händen zu greifen: der gotische Nominativ Plur. auf *-eis* ist nichts weiter als eine leichte Umbildung des lateinischen Nominativs auf *-ī*.

Der lat. Nom. Pl. auf *-ī*, eine besonders häufige Form bei Völkernamen, mußte sich den Goten mit ihrem eigenen Nom. Pl. auf *-eis* verbinden. Dieser konnte daher ohne jede Schwierigkeit an seine Stelle treten, wenn es galt, eine bequeme und zugleich deutliche Nominativform zu bilden. Eine solche war der Nom. Pl. der *u*-Stämme mit seinem Ausgang *-jus* in keiner Weise. Denn bei den Wörtern auf *-aius*, die in der Gruppe B fast ausschließlich herrschen, hätte sich der Nom. Plur. höchstens durch sein *j* vom Nom. Sg. unterschieden, vorausgesetzt, daß sich hier nicht beim Sprechen der Übergangslaut *j* einstellte. Begreiflich genug, daß eine solche Bildung nicht geeignet erschien und nur im äußersten

Notfall angewendet wurde, wie bei den Vokativen *Kaurinþius* und *Filippisius.*

Die *i*-Stämme unter den germanischen Völkernamen spielen bei diesem Vorgang freilich auch eine Rolle, aber eine weit geringere, als Schulze ihnen zuschreibt: sie haben die Umbildung der lat. Nominative auf *-ī* unterstützt und erleichtert sowie das Aufkommen eines Nominativs auf *-jus* verhindert.

Wie ich zu meiner Freude nachträglich gesehn habe, hat Wilhelm Wackernagel schon im Jahre 1861 die selbe Erklärung der Nominative auf *-eis* gegeben. Er spricht davon, daß „die Hinzufügung eines *-s* das lat. pluralische *-i* jener Volksnamen auf *-us* in ein got. pluralisches *-eis* verwandelt: *Iudaei* — *Iudaieis*", vgl. Kleinere Schriften 3, 311. In ähnlichem Sinn äußerte sich auch Jellinek: „Die Pluralendung dieser Wörter [*aggilus*, *aipiskaupus*, *apaustaulus* usw.] erklärt sich durch griech. *-οι* (gesprochen *-i*), lat. *-i*", vgl. Beiträge zur Erklärung der german. Flexion (1891) S. 76. Hier ist freilich die Behauptung, daß griech. *-οι* zur Zeit Wulfilas als *i* gesprochen worden sei, nicht richtig, wie die Umschreibungen *fwnikiska* = *Φοινίκισσα* und *in Lwstrws* = *ἐν Λύστροις* erweisen, auch hätten die griechischen Formen nicht in den Vordergrund gerückt werden dürfen; der Hinweis auf den lat. Nominativ auf *-ī* bleibt deshalb nicht minder verdienstvoll. Jedenfalls kann ich Gaebeler nicht zustimmen, wenn er im Hinblick auf Jellinek[1]) kurzweg erklärt: „Die Möglichkeiten einer Einwirkung des griech. Nominativs auf *-οι* (*ü*), des lateinischen auf *-i* habe ich erwogen, sehe mich aber veranlaßt, beide als nicht leistungsfähig aus der Betrachtung auszuscheiden" (ZZ. 43, 101). Man hätte mindestens erwarten dürfen, daß er uns seine Gründe für die Abweisung des lat. Einflusses nicht vorenthalten hätte.

Derselbe Vorgang wie im Gotischen läßt sich auch im West- und im Nordgermanischen beobachten, nur daß hier die Verhältnisse einfacher liegen. Für die altenglischen Bildungen hat schon vor Jahren Pogatscher die richtige Erklärung gegeben, wenn er sagt: „Aus dem Plural abgeleitet und zu den *i*-Stämmen übergetreten sind mehrere Völkernamen, da die lateinische Form des Plurals der Pluralendung der *i*-Stämme am nächsten lag: *Ēgipte*, *Crēce*, *Perse* (Sievers § 264), *Tārentīne*,

---

[1]) Wackernagels Äußerung scheint Gaebeler unbekannt zu sein.

Rōmāne, Sābīne, Lātīne, Assӯrige etc.... Daß diese Umsetzung von lat. *-i* in ae. *-e* bei Völkernamen, wenn auch zumeist in der gelehrten Literatur gebräuchlich, doch eine volkstümliche Grundlage hat, erhellt aus der Form *Embene* = *Ambiani*, welche in Britannien vor den Zeiten gelehrter Bildung gangbar war" (QF. 64 S. 159).

Auch die von Schulze S. 167 f. angeführten ahd. Formen *Kriachi*, *Mōri*, *Sarzi* usw. sind ganz ebenso zu beurteilen; das Gleiche gilt von an. *Grikkir* — *Girkir* (dessen *G-* auf gelehrten Ursprung hinweist), *Serkir* u. a.

Es versteht sich nach Lage der Dinge von selbst, daß bei den außergotischen Beispielen der lat. Nominativ auf *-ī* für das ganze Paradigma von bestimmendem Einfluß gewesen ist, daß sie also dem (volkstümlichen) Paradigma *Saur* — *Saurim* (*Rumonim*) am nächsten stehn. Für diese Dative auf *-im* ist — wie wir gesehen haben — von Bedeutung, daß auch der lateinische Dativ ein *-ī-* enthielt, also eine Beeinflussung im Vokalismus auch für diesen Kasus nahe lag.

Die Appellativa zeigen im Gegensatz zu den Völkernamen ein Schwanken zwischen *-eis* und *-jus*. Daß sich hier *-jus* trotz des lateinischen *-ī* behauptet hat, erklärt sich unschwer daraus, daß bei den Appellativen der Singular mit seiner durchgeführten *u*-Flexion gleichberechtigt neben dem Plural steht, die Einheitlichkeit des Paradigmas daher leichter gewahrt werden kann als bei den Völkernamen, bei denen der Plural weitaus überwiegt.

V.

Wie der lateinische Nominativ Plur. auf *-ī* durch Hinzufügung von *-s* dem got. Nom. Pl. auf *-eis* angeglichen wurde, so haben auch andere Kasusformen der Vorlage in der Übertragung eine Angleichung an die got. Flexionsformen erfahren. Die Hauptrolle spielt hier der Dativ Sing.; er liegt in einer Reihe von Fällen dem got. Paradigma zugrunde. Der Dativ *Ἐφέσῳ* ist zu got. *Aifaison* umgebildet worden (K 15, 32 A, 16, 8 AB, E 1, 1 AB, T 1, 3 AB, t 1, 18 AB) und hat die Akkusativbildung *Aifaison*: *Ἔφεσον* nach sich gezogen. Vgl. ferner *Damaskon*: *Δαμασκῷ* k 11, 32 B, *Kaurinþon*: *Κορίνθῳ* k 1, 1 B; es steht für (*ἀπὸ*) *Κορίνθου* R Unterschr. A, für (*εἰς*) *Κόρινθον* k 1, 23 AB. Der Dat. *Eikaunion* entspricht dem griech. Dat. *Ἰκονίῳ* t 3, 11.

Es ist begreiflich, daß grade bei Ortsnamen der Dativ einen bestimmenden Einfluß auf die Flexion ausüben konnte; man braucht sich nur einer ganzen Reihe neuhochdeutscher Parallelen zu erinnern. Auch daß für das schwache Femininum *aiwaggeljo* der häufige Dativ den Ausgangspunkt gebildet hat, leuchtet unmittelbar ein, ob der lateinische oder der griechische, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig; *aiwaggeli,*[1]) *aiwaggeljan, aiwaggelista* beruhn auf lateinischer Grundlage. Endlich sei noch *hwssopon* Sk 3, 16 erwähnt, das auf *ὑσσώπῳ* zurückgeht.

Auch bei einem indeklinabeln Namen wie *Ἱερειχώ* ergibt sich der Dativ und Akkusativ auf *-on*, der Genetiv auf *-ons* von selbst.

Genau wie *Ἱερειχώ* ist der männliche Personenname *Ἀπολλώ* behandelt: Gen. *-ons* K 1, 12, Dat. *-on* K 4, 6, Akk. *-on* K 16, 12. Dem Genetiv *Ἀαρών* entspricht got. *Aharons* L 1, 5, dem Gen. *Συμεών* got. *Swmaions* L 3, 30. Diese maskulinen *on*-Stämme bilden ein beachtenswertes Seitenstück zu den femininen *an*-Stämmen (S. 433 Fußnote 2).

Der griech. Dativ *Δεκαπόλει* hat got. *Daikapaulein* neben sich (Mc 5, 20), dem Dat. *Ἱεροπόλει* steht *Iairaupaulein* gegenüber (C 4, 13 B).

Hiermit stimmen die indeklinabeln männlichen Personennamen auf *-ει* völlig überein: Gen. *Mailkeins*: *τοῦ Μελχεί* L 3, 28,[2]) Gen. *Addeins*: *τοῦ Ἀδδεί* Neh. 7, 20.

Von dem aus *Σιδῶνι* gebildeten got. *Seidonim* ist schon S. 434 Fußnote 5 die Rede gewesen.

Endlich sei noch *Banauis* (Neh. 7, 15) erwähnt, das einem *Βανουι* der Vorlage gegenübersteht und das durch die Zufügung des *-s* die Endung der *a*-Stämme erhalten hat; das gleiche gilt von *Babawis* (Neh. 7, 16): *Βαβαϊ*.

Das Verdienst, die Art dieser Umbildungen zuerst klar erkannt zu haben, gebührt, soviel ich sehe, dem trefflichen Wulfila-Herausgeber E. Bernhardt, vgl. S. XXVIII[10] und die

[1]) Diese Form erscheint nur in den Briefen, vgl. Elis S. 36. — Daß *aiwaggelista* dem Lateinischen entstammt, hat m. W. zuerst Jellinek erkannt (Beitr. zur Erklärung der germ. Flexion S. 77 Nr. 4); vgl. namentlich Schulze, Lehnworte S. 18.

[2]) Daß es L 3, 24 *sunaus Mailkeis* (wie vorher *sunaus Laiwweis*) heißt, dagegen L 3, 28 *sunaus Mailkeins*, liegt an dem Unterschied der Intonation; diese wechselt nach der Feststellung von Sievers im Verlaufe der Aufzählung derart, daß sich größere und kleinere Gruppen voneinander abheben.



Anmerkungen zu k 2, 12. 11, 32, E 1, 1, C 4, 13, t 3, 11. Dieselbe Auffassung findet man auch bei Schulze S. 169[8].

VI.

Die Feststellungen der letzten Abschnitte setzen uns, denke ich, in den Stand, die so lange aufgeschobene Frage nach der Genetivendung *-ais* bei den Ortsnamen *-αια, -οια, -ια* endlich zu beantworten und eine Erklärung dafür zu geben, warum sich diese Genetivbildung, die von Haus aus nur den (weiblichen) *i*-Stämmen zukommt, mit Formen verbunden hat, die offensichtlich der *ō*-Deklination angehören.

Ein Überrest ursprünglicher *i*-Flexion im Sinne Schulzes kann dieser Genetiv auf *-ais* unter keinen Umständen sein, das hat die genaue Untersuchung des Tatbestandes endgültig erwiesen; es gilt also, einen andern Ausgangspunkt für die Neubildung zu suchen. Dieser aber ist ohne Schwierigkeit in dem lateinischen Genetiv dieser Namen zu erkennen: Nominativ, Akkusativ, Dativ der lat. ersten Deklination stimmen aufs beste zu den entsprechenden Kasus der got. *ō*-Stämme. Nur für den Gen. auf *-ae* fehlt es im Gotischen ganz an einer entsprechenden Bildung: Der Zusammenfall von Genetiv und Dativ ist hier unerhört, eine unveränderte Herübernahme der lat. Genetivendung war also unmöglich. Diese mußte vielmehr mit dem für den Genetiv charakteristischen *-s* versehen werden; damit aber war eine Form gewonnen, die dem Genetiv der weiblichen *i*-Stämme entsprach. Die Brücke zur Umgestaltung bildete der Dativ auf *-ai*; denn dieser erscheint sowohl in der *ō*- wie in der *i*-Deklination.

Die Neubildung selbst entspricht ganz dem Üblichen: ich brauche nur auf die Angleichung des lat. Nom. Pl. auf *-ī* an den Nom. Pl. der gotischen *i*-Stämme hinzuweisen — ihr Ergebnis, got. *-eis*, stimmt völlig zu dem *-ais* des Genetivs. Ich denke, hiermit ist das Rätsel gelöst.

Auf lateinischen Einfluß weist auch der Dativ *in Kretai*: *ἐν Κρήτῃ* Tit 1, 5 B. Was Schulze zur Erklärung der auffallenden got. Form beibringt, ist nicht stichhaltig, da seine Voraussetzungen sich als irrig erwiesen haben. Dagegen wird die got. Endung sofort klar, wenn man von dem lat. Dativ *Cretae* ausgeht, wie ich dies in meinem Got. Wörterbuch (1910) getan habe.

Als die Umbildung des lateinischen Genetivs auf *-ae* zu einem gotischen Genetiv auf *-ais* erfolgte, muß lat. *ae*, wenn

auch nicht überall, so doch unter bestimmten Bedingungen noch als Diphthong gesprochen worden sein. Freilich, unsere Grammatiken geben uns über diese Bedingungen, unter denen *ae* in der Spätzeit bald als Diphthong erhalten bleibt, bald monophthongiert wird, keine auch nur halbwegs befriedigende Auskunft. Man vergleiche etwa Seelmanns Aussprache des Latein (1885) S. 224 ff., Lindsay-Nohls Latein. Sprache (1897) S. 42 ff., Sommers Handbuch[2] (1914) S. 70 ff. Man begnügt sich damit, das Nebeneinander der Schreibungen *ae* und *e* festzustellen und aus der Häufigkeit des *e* an Stelle von *ae* allgemeine Schlüsse zu ziehn, wobei man ohne Bedenken *e* für die phonetisch richtige, *ae* dagegen für die historisch überlieferte Schreibung erklärt.

So einfach liegen die Dinge aber nicht.

Der Grundfehler dieser ganzen Betrachtungsart beruht darin, daß man vom Buchstaben ausgeht, nicht vom Laut, daß man das einzelne Wort herausgreift, statt es im Zusammenhang des überlieferten Textes zu untersuchen und so seine Intonation festzustellen. Welche Ergebnisse auf diesem Wege zu erzielen sind, lehrt zur Genüge die Abhandlung von Sievers über Steigton und Fallton im Ahd. (Festschrift für W. Braune S. 148 ff.). Während man früher des Glaubens lebte, daß in einem früh-ahd. Denkmal wie der Exhortatio ad plebem christianam der Wechsel von umgelautetem *e* und nicht umgelautetem *a*, von monophthongischem *ō* und diphthongischem *ao* (aus *au* vor Dentalen oder *h*) das Werk eines Abschreibers sei, der sich bald an die Formen der alten Vorlage gehalten, bald seine eigenen Sprachformen in den Text aufgenommen habe, wissen wir jetzt durch die Forschungen von Sievers, daß wir es mit lautlich richtigen Doppelformen zu tun haben, daß der *i*-Umlaut von *a* nur bei Steigton eintritt, bei Fallton unterbleibt, daß der Diphthong *ao* in steigtoniger Silbe erscheint, in falltoniger zu *ō* monophthongiert wird. Mit andern Worten: wo man früher die Willkür des Schreibers sah, erkennt man heute Regel und Gesetz der Lautentwicklung.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß die durch die Satzmelodie bestimmte Intonation auch bei der Entwicklung des lat. *ae* eine Rolle gespielt hat.

Nach einer Reihe von Stichproben, die Sievers gemeinsam mit mir vorgenommen hat, scheint die Monophthongierung des

ae um so früher eingetreten zu sein, je höher der Ton liegt, während sich bei Fallton der Diphthong Jahrhunderte lang erhalten hat,[1]) nicht nur in der Sprache der gebildeten Kreise,[2]) sondern auch in der Volkssprache. Natürlich differieren auch die einzelnen Schriftsteller in der Praxis, weil sie verschiedene Satzmelodie aufweisen. Es kann daher bei dem einen Autor ein Wort stets in der gleichen Betonung vorkommen, während es bei dem andern verschiedene Betonungsweisen zeigt. Dies im Einzelnen festzustellen, bedarf es noch eingehender Untersuchungen. Soviel aber kann schon heute mit Bestimmtheit behauptet werden, daß der Herleitung der gotischen Endungen *-ais, -ai* (in *Asiais, Asiai*) aus diphthongischem lat. *-ae* kein Hindernis im Wege steht. Denn der lat. Diphthong hat sich unter bestimmten Bedingungen wesentlich länger erhalten, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt.[3]) —

Vielleicht darf ich zum Schlusse noch auf ein eigentümliches lateinisches Gegenstück zu dem got. Genetiv auf *-ais* hinweisen: das ist die vulgärlateinische Genetivendung *-aes* (neben *-es*) bei *ā*-Stämmen. Man findet die Belege jetzt am bequemsten in Hehls Schrift, Die Formen der lat. Ersten Deklination in den Inschriften (Tübinger Diss. 1912), S. 19 ff.

Von Bücheler bis zu Lindsay, Stolz und Sommer sieht man in dieser Form einen Gräzismus, eine Nachbildung des Genetivs auf *-ης*. Freilich hat es auch an Widerspruch nicht gefehlt:

---

[1]) Es ist daher voreilig, aus dem Gegensatz von got. *kaisar* und *Krēks* ohne weiters auf einen Unterschied in der Zeit der Entlehnung zu schließen; denn die Verschiedenheit des Vokalismus beider Wörter kann ebensowohl auf einem Unterschied der Intonation beruhen.

[2]) In diesem Zusammenhang mag erwähnt werden, daß die Sprache des Wulfila-Schülers Auxentius noch den Diphthong kennt, wie Stichproben ergeben haben.

[3]) Darauf, daß verschiedene Bedingungen die spätere Entwicklung des lat. *ae* bestimmt haben, weist der Umstand, daß diese nicht völlig gleichmäßig verlaufen ist. Während lat. *ae* in der Regel wie vulgärlat. *ę* behandelt wird, zeigen einige Wörter im Gegensatz hierzu gemeinroman. *ẹ* für *ae*. In einer dritten Gruppe von Beispielen stoßen wir sogar auf eine Spaltung: Rumänisch und Italienisch gewähren das regelmäßige *ę*, die übrigen Sprachen fordern dagegen *ẹ*; vgl. Meyer-Lübke, Gramm. d. roman. Sprachen 1, 240 f. Man wird kaum fehlgehn, wenn man diese Verschiedenheiten der Lautentwicklung auf ursprüngliche Intonationsunterschiede zurückführt, die verallgemeinert worden sind — sei es auf dem ganzen roman. Sprachgebiet, sei es in bestimmten Bezirken.

ich verweise namentlich auf G. Meyer und H. Schuchardt, Zeitschrift f. rom. Phil. 6 (1882), 624; v. Planta, Gramm. der oskisch-umbrischen Dialekte 2 (1897), 88; Hehl S. 22 f. Doch scheinen die Einwände wenig gewirkt zu haben. Wenn jedoch Sommer, Handbuch², S. 327 behauptet, daß *-aes* aus einer Zeit stamme, wo im Volksmund *ae* zu *e* geworden sei, und den Umstand, daß *-aes* vorwiegend bei lateinischen, *-es* bei griechischen Namen steht, als Anlehnung an die Schulorthographie erklären will, so widersprechen dem die Tatsachen der Intonation. Wie die Stichproben ergeben haben, findet sich bei Fallton der Diphthong *ae* nicht nur in den verhältnismäßig alten Inschriften wie CIL. I² 1249 (*Aquilliaes*, *Tertiae*); 1600 (*Pesceniaes*, *Laudicaes*);[1] 1597 (*Dianaes*), sondern auch in wesentlich jüngern, aus nachchristlicher Zeit stammenden wie z. B. III 5061 (*Sabinaes*), V 1039 (*Africaes*) u. a. m. Von einer Übernahme der griechischen Endung *-ης* kann also hier keine Rede sein, ganz abgesehn davon, daß sie auch sonst auf mancherlei Schwierigkeiten stößt, wie die Gegner von Büchelers Ansicht wiederholt hervorgehoben haben. Höchstens könnte man zugestehn, daß das *-ς* des griechischen Genetivausgangs für die Umbildung der lateinischen Form von einer gewissen Bedeutung gewesen sei.

Ob bei der vulgären Genetivendung *-aes* oskischer Einfluß vorliegt, wie v. Planta — freilich ohne überzeugende Gründe — vermutet, oder ob der Genetiv der ersten Deklination durch Anlehnung an die Genetive auf *-s* vom Dativ unterschieden wurde, lasse ich dahingestellt. Mir genügt es, der gotischen Form eine entsprechende Neubildung aus der spätlateinischen Volkssprache zur Seite zu stellen. Zur Vermutung, daß irgendwelche Beziehung zwischen beiden Neuschöpfungen bestanden habe, fehlt jeder Anhaltspunkt.

---

[1]) Hier sogar bei einem griechischen Wort.

ALEMANNISCHE WORTPROBLEME.

Von **Alfred Götze**.

Während die Anregungen des verehrten Meisters germanischer Philologie, den wir in dieser Festschrift feiern, sonst wesentlich nach Norden und Nordwesten ausgestrahlt sind, wollen die folgenden Zeilen dafür zeugen, daß Eugen Mogks Lehre und sein Vorbild auch im Südwesten des germanischen Sprachgebiets nicht vergessen sind, sondern in dankbarem Gedenken fortwirken.

1. Albrass.

Das Wort ist einzig bezeugt bei Georg Pictorius, Bader-Büchlin (Mülhausen 1560) 35a: „Bad Pfeffers heilt böse geschwär, rud, mägeri, zittermal, und albrass". J. Grimm deutet im Deutschen Wörterbuch I 203 das *nomen morbi* als „elbisches Rasen" und vergleicht Albschuß. M. Höflers Krankheitsnamenbuch (München 1899) 493a führt diese Vermutung weiter aus. Aber was er beibringt, kann nicht befriedigen, weil nach dem Zusammenhang der Stelle hinter *albrass* eine Hautkrankheit vermutet werden muß. Auf eine solche führt Du Cange I 168b, der ein mlat. *alboras* nachweist, das mit dem arabischen Artikel aus arabisch *baras* „Lepra" abgeleitet ist.

2. Gerben.

Pauls Deutsches Wörterbuch erklärt in allen Auflagen, zuletzt in der dritten von 1921 S. 202, das studentische *gerben* „sich erbrechen" aus der älteren Redensart speien wie ein Gerberhund. Die Deutung wäre annehmbar, wenn sich der Ausdruck auf die Studentensprache und auf die von da beeinflußten Kreise beschränkte. Er gilt aber weithin auch in den Mundarten, s. Schweiz. Id. II 448; Martin-Lienhart I 230; H. Fischer III 390; Schmeller I 934; Müller-Fraureuth I 407 und die dort

aufgeführten weiteren Nachweise. Schmeller und Hildebrand im Deutschen Wörterbuch 4 I 1, 1338 haben auch schon den Weg zur rechten Deutung gewiesen: vom Vorgang des handwerksmäßigen Gerbens hat sich der Begriff vorzugsweise dem Kneten und Drücken zugewendet. Von hungrigem Vieh sagen oberdeutsche Mundarten, es gerbe das Futter nur so hinein oder hinunter. In naheliegender Umkehr ist das Wort dann auch auf das Hinauswürgen übertragen worden.

3. Herschen.

Rudolf Heusslin beschreibt in seiner Übersetzung von Konrad Gesners Vogelbuch (Zürich 1557) 101 b den schottländischen Hahn (*black cock*) wie folgt: „Das männlin ist an der brust, am halss, flüglen und herschen mit roten fläcken gesprengt". Gesner, Historia animalium 3 (1555) 460 hatte gesagt: „*Mas collo, pectore, alis coxisque punctis rubicundis aspersus est*". Das Schweiz. Id. II 1636 bringt aus derselben Quelle noch drei andere Belege: „lange herschen oder oberschenkel, wol gefeder, werdent ser am falken gelobt; die federen an den herschen (sind) gegen dem schwanz breit; bein, die eng standend gegen den herschen zu". Die Bedeutung „Hüfte" steht überall fest. Das seltene Wort ist mit idg. **orsos* zu verknüpfen, es stellt sich als Sekundärbildung auf *-n* zu ahd. *ars*: Kluge, Nominale Stammbildungslehre 2. Aufl. (1899) § 78 f. Das anlautende *h* bereitet gerade auf alemannischem Boden keine Schwierigkeit, vgl. Braunes Ahd. Gramm. 3. und 4. Aufl. (1911) § 152 a.

4. Hosam.

Vom Südufer des Bodensees bis zum Säntis, in den Kantonen Thurgau, St. Gallen und Appenzell, aber auch noch in einem Nordstreifen von Zürich, gilt das Adjektiv *hosam* in den Bedeutungen „behutsam, sorgfältig, vorsichtig, schonend, leise (z. B. vom Gang); allgemach, sachte; allmählich, nach und nach". Es ist behandelt im Schweiz. Id. II 860 und 1569, bei Jakob Vetsch, Die Laute der Appenzeller Mundarten (Beiträge zur schweizerdeutschen Grammatik hgg. von A. Bachmann Bd. 1, 1910) § 109. 115. 130; Jakob Berger, Die Laute der Mundarten des St. Galler Rheintals (Beitr. 3, 1913) S. 42. 104. 231; Fritz Enderlin, Die Mundart von Kesswil im Oberthurgau (Beitr. 5, 1913) S. 54. 84. 104. Nach

der erstgenannten Stelle soll *hosam* aus **hofsam* entwickelt sein wie *Hostet* auf *Hofstatt*, dabei habe Anlehnung an die Interjektion *hō* mitgewirkt. Dagegen wendet Enderlin vom Standpunkt der Mundart von Kesswil ein, daß dort *hosam* langes offenes *o* aufweist, während mhd. *o* vor Labial immer geschlossen erscheint und Dehnung vor Geräuschlaut nicht eingetreten ist. Damit ist die Herleitung aus dem übrigens nie belegten **hofsam* unmöglich und wir stünden vor einem Rätsel, zeigte nicht ein Wink des Indologen Prof. Ernst Leumann, der in einem langen Forscherleben der Mundart seiner Heimat im Thurgau stets Freund geblieben ist, den Ausweg. Nach Enderlins Einwand ist die Länge des Stammvokals von *hosam* als ursprünglich zu betrachten: dieses lange offene *o* ist entwickelt aus mhd. *â*. Darauf folgt im St. Galler Fürstenland und Rheintal (Id. II 1512, Berger S. 104. 231) bis heute ein *r*. Das könnte eingeschoben sein, wir werden aber auch es als ursprünglich ansehen dürfen, denn der Schwund im Thurgau und Appenzell ist durch örtliche Lautgesetze gedeckt (Id. II 1569). So gelangen wir zurück auf *hārsam*, das tatsächlich bezeugt ist (Id. II, 1512) und z. B. im Kanton Uri „zart, fein zum Antasten" bedeutet. Damit deutet sich *hosam* als Gegensatz zu widerhaarig: im Ausgang steht das Gefühl, das die Hand empfindet, die „mit dem Strich" über ein weiches Fell fährt. Weiter mag der Sinn durch das benachbarte behutsam abgelenkt worden sein, so wenn in meinen Proben hoch- und niederdeutscher Mundarten (1922) 18, 34 von einem Kesswiler erzählt wird, wie ihn ein Stärkerer zur Wirtsstube hinausbefördert, draußen aber „ganz *hosam*" abgeladen habe.

5. Predigkauz.

Lexer setzt im Deutschen Wörterbuch 7, 2085 Fischarts *predigkauz*, das er aus Bienenkorb und Gargantua belegt, als Predigtkauz an. Aber der Fischartische Scheltname des närrischen, unfähigen Predigers ist sichtlich zerspielt aus lateinischen Fügungen wie (*Vocabularius*) *predicantium*, echt Fischartisch mit dem gesprochenen Druckfehler *u* für *n* und damit glücklich erreichtem Anklang an Kauz. Man bleibt darum besser bei der Fischartischen Schreibung, wie es Friedrich Lepp, Schlagwörter der Reformationszeit (1908) S. 6 mit Anm. 12 getan hat. Den Ursprung des Scherzworts durchschaut freilich auch er nicht.

6. Überfallen.

Das Schweiz. Id. I 737 bringt ein Zeugnis aus Zug 1566 bei, in dem neben dem häufigeren und heute noch üblichen *Uffall* im Sinn von „gerichtlicher Konkurs“ *Überfall* steht: „Wann ein uf- oder überval uf einen, der in der statt gesessen wäre, viele“. Der Beleg wird wichtig zum Verständnis von Paracelsus, Opera, Bücher und Schriften hgg. von Joh. Huser (Straßburg 1616) I 320: „wir dörffen keiner Ceremonien darzu: dann das wer der falsch, so wir wolten sölche ding erlangen oder erlangt hetten, und wölten von uns nit ohn mittel zu Gott gehen: Jetzt vberfelts in unsern dingen, durch welche Ceremonien uns Gott nicht hat geheißen erlangen“. Die lateinische Übersetzung von 1603 bietet an der entsprechenden Stelle: „*Corruunt autem jam res nostrae, quod bona impetrare conamur per ceremonias divinitus nobis haud mandatas*“. Wir bleiben am besten dem verständnisvollen Übersetzer möglichst nahe und sagen: „Nun erleiden wir Konkurs mit unsern Zeremonien“.

7. Wetzstein „Wein“.

In Haupts Zeitschrift 6 (1848) 276 druckt Wackernagel aus einer Würzburger Mischhandschrift einen „*Versus de consideracione boni vel mali vini*“ ab, der so beginnt:

> Hec est doctrina, que describit bona vina:
> Vini constat honor in odore, colore, sapore.

Man muß die drei entscheidenden Worte umstellen zu: *colore, odore, sapore*, denn der Trinker „besieht nach weltbekannter Weinkennerregel zuerst die Farbe der göttlichen Flüssigkeit, im zweiten Tempo riecht er an ihrer Blume und im dritten setzt er das Glas an und leert es“: Rud. Schultze, Geschichte des Weins und der Trinkgelage (Berlin 1867) 147. Die damit hergestellte Folge hilft ein Fischartisches Worträtsel lösen. Im Gargantua Neudruck S. 8 f. wird Rabelais gerühmt:

> Er tranck Jüdischen Wein allein
> Der nicht getauffet was,
> Und den lateinischen Wetzstein,
> Den mitteln auß dem Faß.

S. 86 redet Fischart den Wein an: „O du edeler Wetzstein Cos, du bist für all Edelgestein mein trost". Die Anfangsbuchstaben der klassischen Worte *Color*, *Odor*, *Sapor* sind dem großen Wortkünstler und -spieler zum lat. *cos* zusammengeschossen, die Übersetzung „Wetzstein" ist ihm mit dem gleichen Atemzug zur Stelle. Daß diese Deutung nicht fehlgeht, wird erhärtet durch Amaranthes (Corvinus), Frauenzimmer-Lexikon (Leipzig 1715) 2110: „Es wird aber von einem guten Wein erfodert COS, das ist: er soll haben *Colorem*, eine schöne helle Farbe, *Odorem*, einen guten Geruch, und *Saporem*, einen annehmlichen Geschmack".

OM (OLD)ISL. *GLÍMA*, BRYDEKAMP.

Af **Johs. Brøndum-Nielsen.**

Om ordet *glíma* hedder det hos Cleasby-Vigfusson: „this word occurs neither in German nor in Saxon, nor yet in the modern Scandinavian tongues (of Sweden, Norway, and Denmark), and the origin is not known"; heller ikke senere er der — saa vidt vides — fremkommet nogen etymologisk tydning af ordet; da det ikke findes i de nynordiske sprog uden for Island, er det ikke blevet genstand for behandling i de etymologiske ordbøger, og det nævnes ikke af Torp i Wortschatz der germ. Spracheinheit i Fick's Vgl. Wörterbuch. Den etymologiske tolkning kan dog næppe være tvivlsom.

Vi begynder med at se paa, hvad der er karakteristisk for denne form for brydning.

I Bjørn Bjarnason's Nordboernes legemlige uddannelse i oldtiden (Kbh. 1905) skelnes der mellem regelløs brydekamp (*sviptingar, ryskingar, hnykkingar* osv.) og regelbunden brydning (*fang* el. *fangbrǫgð*), hvoraf der igen gaves to arter: livtag med det særlige navn *hryggspenning*, og den mere komplicerede og idrætsmæssige *glíma*. „Medens det ved livtag fortrinsvis kom an paa styrke, var glíma derimod mindre kraftprøve end smidighedsprøve", hedder det (s. 105). „Den svagere kunde godt sejre over den stærke, hvis han var ham overlegen i øvelse og adræthed". Karakteristisk for glíma'n er nu de „raske" eller „lynsnare bevægelser", „hastige ryk", „hurtige drejninger", „hastige sving" osv. Der kan efter dette ikke godt være tvivl om, at ordet er at henføre til den germanske rod *gli*, som Torp behandler i Fick's Wörterbuch[4] III, 148. Grundbetydningen er „glänzen", men der er som bekendt en nøje forbindelse mellem forestillingen om det stærke (pludselig frembrydende og pludselig forsvindende) lys og om den hurtige (lynsnare) bevægelse. Et exempel herpaa foreligger ved roden *breh* „plötzlich aufleuchten,

blinken, (sich) schnell bewegen", hvortil fx hører vn. *braga*, lyse, flamme, glimte, *bregða*, bevæge hurtigt, svinge, ænyd. *breylig*, tydelig,[1]) vn. *bragð*, hurtig bevægelse, øjeblik, foretagende, list, kneb, kunstgreb (i brydning) osv. Jeg antager da, at *glíma*, brydning, er beslægtet med ord som vn. *gljá*, skinne, glimre, sv. dial. *glia*, lyse, glinse, ty. *glimme(r)n*, da. *glimt(e)* osv., hvoraf flere tydeligt fører fra lysfænomenets til bevægelsens forestillingsomraade. Det isl. *glíma*, brydning, bliver da formelt samme ord som norsk *glima*, „Skin eller Lysning, som blender, er stærk for Øinene" (Solglima, Snjoglima), da. *glime*, aabning, lysning (fx i en skov), spec. i jagtsproget om udhugget lige aabning gennem siv- og rørbræmme langs søbred (hvorigennem jægerne har fri udsigt og frit skud). Paa denne maade skulde *glíma* da egentlig betyde „glimt", derefter „hurtig (lynsnar) bevægelse" og endelig „brydeleg, hvor det navnlig kommer an paa hurtige (lynsnare) bevægelser" (jf. ogsaa det ovf. nævnte *bragð* og sammensætningen *glímubragð*).

Til støtte for den her givne etymologiske tolkning skal endnu et par hidtil uforklarede ord omtales.

Den i Kolding fødte skoleforstander paa Herlufsholm Poul Jensen Colding anfører i sit Dictionarium Herlovianum (Kbh. 1626) et ord *gliim*, der betyder „excipulus". Det kan være tvivlsomt, om enstavelsesformen her er normaldansk eller blot forfatterens jyske sprogform; den er i det mindste enten en sideform til eller identisk med et jysk ord, som foreligger i den danske sprogmand Israel Levin's efterladte ordsamlinger[2]): „*Glime.* Et lille Fiskernæt paa en Stang til at opfange Fiskene ved Tatning [ɔ: medning med en slags fiskesnøre], at de ikke falde i Vandet igjen. (Slesvig. 1859)." Rimeligvis er det samme redskab, der omtales i haandskriftet NkS. 4°. nr. 821 s. 102 (fra begyndelsen af 18. aarh.): „Aale-kraage / og fiske-vaad, / Ruuser og Gliimer".[3]) Der kan næppe være tvivl om, at der her foreligger ord af den ovenfor behandlede rod: *glime* (*glim*?) maa betyde „fiskeredskab, som føres med en hurtig (lynsnar) bevægelse" (nemlig: ind under den fisk, man har trukket op over vandoverfladen, men som let kan slippe fri af snøren).

[1]) Nærmere behandlet i min afhandling i Arkiv f. nord. fil. XXXIX, 206 ff.

[2]) Nu indgaaet i samlingerne til Ordbog over det danske sprog (DO.).

[3]) Citatet fra DO.s. samlinger.

Denne forklaring af fiskeredskabet *glime* lader sig igen støtte ved en analogi, nemlig ved det i Ordbog over det danske sprog optagne substantiv ***en brile*** (sideformer *brigel, bril, bregl(e), brejl(e)*), der siges at være „af uvis oprindelse" og betyde „fiskeredskab bestaaende af en ramme, hvortil der er fastgjort en pose af fiskenet olgn.; (langskaftet) ketsjer". Skønt redskabet meget naturligt har noget varierende former og anvendelse, tør det vist betragtes som givet, at det egentlig maa betyde „fiskeredskab, som føres med en hurtig (lynsnar) bevægelse" og være af væsentlig samme art som den omtalte glime. Og ordet ***brile*** maa da sættes i forbindelse met det flere gange nævnte ***breh*** „bevæge hurtigt".

Med denne undersøgelse turde det da være godtgjort, at det (old)isl. ***glíma*** maa henføres til den germ. rod *gli* og egentlig betyde „hurtig (lynsnar) bevægelse", ligesom det danske (jyske) ord *glime* egentlig betyder „fiskeredskab, der føres med en hurtig bevægelse"; en parallel hertil foreligger i de til *breh* hørende ord: vn. *bragð*, der egentlig betyder „hurtig bevægelse" og derefter „tag, kneb i brydning", og det danske fiskerudtryk ***brile***, hvis betydning og anvendelse ganske svarer til det danske *glime*.

ET KAPITEL I ERIKS SJÆLLANDSKE LOV.

Af Verner Dahlerup.

I Eriks sjællandske lov 1, 36 bestemmes det,[1]) at når en husbonde dør, skal hans enke og arvinger udrede alt det gods, som han ved arv har bragt til fællesboet (nemlig for at godset kan blive skiftet mellem enken og arvingerne). Kun hvad deraf er kommet „a bordh oc a bruth stok" eller bevislig er forbrugt i køb og salg, skal de ikke stå til ansvar for.[2]) Alt det andet skal konen udrede med lovformelige bevisligheder for, at intet er stukket til side.

Om udtrykket *a bordh oc a bruth stok* er det allerede oplyst af Collin og Schlyter (Sveriges gamla lagar I [1827], 373 jf. Schlyters Ordbok till Sveriges gamla lagar [1877], 98), at det findes to gange i skånske lov (Danmarks gamle landskabslove ved Johs. Brøndum-Nielsen I, 1920) kap. 12: *alt [þæt], i køp ær kummit ok i salu ællær a borþ ok brutstok*, kap. 29: *þæt, a borþ ær komit ok brutstok.* Med rette har Schlyter fremdeles sammenstillet *brutstok* med et ord, som findes i den ældre Västgötalag (Ærfþær bolkær 16; Collin og Schlyter s. 29, Bruno Sjöros' udgave [Helsingfors 1919] s. 47: *Siþæn ær hion tu komæ samæn, takær annæt þerræ arf, førir i bo, læx til brytstox, far iki giald firi* (når to ægtefolk er kommet sammen, og den ene af dem arver noget og fører det ind i boet, og det lægges til „brytstok", får vedkommende ikke erstatning derfor); i den yngre Västgötalag (Collin og Schlyter s. 139) er *til brytstox* for-

---

[1]) Jeg ser foreløbig bort fra stykket Thorsens udgave s. 20 l. 7—11 (Swa ær thet oc — — æcki giald foræ).

[2]) „aghæ the ey at fullæ". G. Lund (Det ældste danske skriftsprogs ordforråd, 1877) opfatter med urette *at fullæ* som = *til fulz, at fullu*, „fuldt ud", „helt". Verbet *fullæ* betyder „göre fuld", „fuldstændiggöre"; *fullę skathæ* (Valdemars sjæll. lov 2, 32) „göre en skade (fuldt ud) god igen". Her altså: *fullæ arv* „bringe en arv op til sin fulde, oprindelige störrelse".

vansket til *til brystoghs*. På andre steder findes ordet næppe; det synes at have været et ord, som fra det vestgötske lovsprog er vandret til Skåne og derfra til Sjælland;[1]) at ordet oprindelig har været brugt i Västergötland, slutter jeg bl. a. af, at det i Västgötalagen bruges som et kendt ord, medens det i skånske og i Eriks sjællandske lov forklares ved tilföjelsen *borþ ok brutstok*. Tydelig nok er også formen *brytstokker* i VGL I den oprindelige, hvorfra som forvanskninger udgår på den ene side (genetiven) *brystoghs* i VGL II, på den anden side *brutstok* (Sk. l.), *bruthstok* (Er. l.) og mange andre former i yngre håndskrifter (*brøthstok* osv.), der viser, at ordet kun blev brugt i denne bestemte forbindelse, og at man ikke tillagde det nogen selvstændig mening jf. nutidsord som *brask og bram, på tro og love, spinke og spare*.

Betydningen af *brytstokker* forklarer Schlyter (Sv. gl. lagar I, 373), idet han oversætter *stokker* ved *truncus, quoque cista pecuniaria* og hele udtrykket *thæt kombær a borth ok* v. *ællær a bruthstok* ved „hvad som kommer på bordet eller i kassan d. ä. användes till föda eller hushållsutgifter". Denne forklaring er hidtil ikke bleven modsagt; fx. H. Pipping (Äldre Västgötalagens ordskatt, Helsingfors 1913) oversætter *brytstokker* ved „hushållskassa", og Sjöros omtaler slet ikke ordet i sin udgave af Västgötalagen. Der kan dog indvendes meget mod Schlyters snart 100 år gamle forklaring. For det første gengiver han „*a* bordh oc (yngre håndskrifter har: ‚ællær') *a* bruth stok" ved „*på* bordet eller *i* kassan", uagtet *a* ikke kan bruges om bevægelse ind i et hult gemme. Dernæst tillægger Schlyter *stokker* betydningen udhulet træblok til opbevaring af penge, og i denne betydning kendes ordet ganske vist også (se Fritzner: *stokkr* bet. 12 jf. bet. 13), men vel at mærke, hvor der er tale om kirke-

---

[1]) En lignende vandring har jeg antaget (Arkiv f. nordisk filologi XXIX [Ny följd XXV] 93, Janus, 18me année [1913] 23) for et andet juridisk udtryk *spic ok spiær*, hvor dog det skånske mellemled savnes. — Den tolkning af *spic*, som jeg gav på de nævnte steder, ønsker jeg nu at ændre. Jeg opfattede ordet som lånt fra lat. *spica*, fordi *spic*, *spæc* i betydningen „fedt", „flæsk" kun fandtes i forholdsvis ny kilder, hvor det utvivlsomt var lånt fra tysk *Speck*. Men professor dr. Vilhelm Thomsen har været så venlig at göre mig opmærksom på, at *spik* „fedt" sikkert har været fællesnordisk, da ordet *spiki*, som findes blandt „fugla heiti" (= parus L.) i þulur (Finnur Jónsson: Den norsk-isl. skjaldedigtning. B. I [1912], 677), må være afledt af *spik*, jf. svensk *talgoxe*. At fedt var det fællesgermanske universalmiddel, ses af de i Hoops' Reallexikon („Arzneimittel") citerede kildesteder.

blokke ell. lign. Derimod gives der næppe noget exempel på, at man i middelalderen brugte sådanne (jærnbundne) træblokke til deri at gemme private familiers „husholdningspenge". Schlyter synes endda at opfatte disse penge til „husholdning" som forskellige fra dem, der brugtes „till föda".

Men *stokkr* kan også betyde en gennemsavet træblok, en fjæl, planke olgn., bekendt er især sammensætningen *sengestok*, oldn. *setstokkr*. Allerede Moth, som dog misforstår 1. led af sammensætningen, har her taget *stok* i betydningen „fjæl", idet han har *brødstok*, „en lang fjæl, som lægges på folkenes bord til at spise på" (Kalkars ordbog jf. Osterssön Veylle: Glossarium juridicum Dano-Norvegicum [1665] s. 169). *bryt-* svarer i betydning til oldn. *brytjan*, handlingen at dele maden ell. fordele den til husets folk (jf. *brytja*, sønderdele, *bryti*, ταμίας). *Bryt-* findes i mange andre sammensætninger: *brytskalm*, kniv, som bruges til dermed at skifte maden (Fritzner), nyisl. (Blöndal: Isl.-dansk ordbog I [1920-22]) *brythögg*, kødblok, *brytkjak* (stor) slagtekniv, *brytöxi*, kødøxe, slagterøxe. — *Brytstokker* var altså en planke (ell. et bræt), hvorpå maden blev sønderdelt, inden den fordeltes til husfolkene, og „det, som er kommet på bord og brytstok" vil sige „det, som er brugt til føde for husstanden" og er modsat „det, som er brugt i køb og salg".

Stykket Thorsens udgave s. 20 l. 7—11 lyder således: Swa ær thet oc um han hauær sald sin iordh, oc thæræ ær ey swa køpæ iord til, at han ma fa fulnæth foræ, oc hauær han nokæt haldæt af thet han tok for sin iordh, tha a han thet at hauæ, æn ær thær æcki haldæt af, tha far han thær æcki giald foræ. (Således er det også, om han har solgt sin [arve-]jord, og der ikke er købejord i behold, således at „han" kan få fyldestgörelse derfor [for sine krav]; men har han noget i behold af det [ɔ: de penge], han fik for sin jord, da har „han" ret til at have [göre udlæg i] det; men er der intet i behold deraf [ɔ: af købesummen], da får „han" ingen betaling derfor [ɔ: må han give afkald på hele sit tilgodehavende].)

Stykket er aldeles tydelig interpoleret her.[1]) Da det

[1]) Derimod må de to sidste linjer i kapitlet forbindes umiddelbart med det stykke, der går forud for det interpolerede; også de handler om fremgangsmåden ved arvedeling efter husbondens død: men under retssager derom har konens (enkens) arvinger ret til at føre edsbevis på samme måde, som bruges under andre arvestridigheder (se Eriks lov 1. 23).

begynder med *swa ær thet oc*, skulde man tro, at der var tale om et tilfælde, der var analogt med det foregående, men ikke des mindre indeholder det noget helt nyt: hidtil har der været talt om fordeling af arv efter husbondens død, her omtales han som levende, og en hidtil ikke nævnt „han“ gör krav på fyldestgörelse over for husbonden. — Hvad meningen er med det interpolerede stykke, oplyses bedst, som professor jur. Poul Joh. Jørgensen har henledt min opmærksomhed på, ved sammenligning med jyske lov 1, 40, hvis indhold kan gengives således: sælger en mand sin arvejord for penge, men bruger han ikke hele summen til at købe anden jord for, så regnes den nykøbte jord for at være arvejord, mens pengene regnes for løsøre. Men dersom en bonde først har købt jord for løsøre, og bagefter sælger sin arvejord for at skaffe sig og sin familie livsopholdet, så skal han, som erstatning for sin fædrejord, udrede alt det, som er købt, dersom der er købejord i behold. Men er der mere købejord, end bonden solgte af arvejorden, skiftes den mellem alle arvingerne; men er der mindre købejord i behold, tage de fyldestgörelse af løsøret; men er der ikke løsøre i behold, må de finde sig i tabet. — Med andre ord: en bonde må ikke (uden sin slægts samtykke, se Jyske lov 1, 34) sælge sin arvejord, med mindre han for pengene køber lige så god jord; hvis han alligevel gör det, kan de, som skal arve ham, göre udlæg i den købte jord eller i pengene indtil den sidste hvid; kun hvis han er helt ejendomsløs (er helt „insolvent“), må de finde sig i tabet.

Ordene *swa ær thet oc* opfatter jeg som vidnesbyrd om, at det interpolerede stykke oprindelig har fulgt efter et nu tabt stykke, som har handlet om et tilfælde, der var beslægtet med det her omtalte. Ligesom dette medhensyn til indhold stemmede nöje med Jyske lov 1, 40, må det tabte stykke have haft et lignende indhold som Jyske lov 1, 35 (jf. Eriks lov 1, 27 og 3, 9, skånske lov kap. 12): „en husbonde må ikke sælge sin kones (arve-)jord, med mindre han har lige så god jord at stille som sikkerhed og har barn med hende; men sælger en bonde sin kones jord og køber anden jord, tage hun fyldestgörelse af købejorden, så længe en sådan er i behold. Men er der mere købejord i behold, end (værdien af den jord) der blev solgt, dele man den mellem de rette arvinger. Men er der ikke fuld købejord i behold, så tage hun godtgörelse af bondens fædrenejord“.

Begge de omtalte stykker, både det, jeg efter jyske lov 1,27 tror er tabt her, og det interpolerede stykke, handler altså om, hvorledes arvejorden kunde sikres slægten: hvis husbonden solgte konens jord, kunde hun göre erstatningskrav gældende mod ham, og hvis han solgte af sin egen arvejord, kunde hans arvinger på enhver mulig måde søge at holde sig skadesløse.

Den arvede jord gjaldt det først og fremmest om at bevare i ættens eje.

HVAD BETYDER *UIA HAIÞUIARÞAN ÞIAKN* PAA GLAVENDRUP-STENEN?

Af Magnus Olsen.

Det omstridte parti i Glavendrup-indskriften — ***auft ala saulua kuþa uia***[1] ***haiþuiarþan þiakn*** — har i den senere tid flere gange været behandlet.

Marius Kristensen (Nordisk tidsskrift for filologi 4. række I, 1912, s. 16) vender sig mod Wimmer's tolkning (De danske runemindesmærker II, 1899—1901, s. 379 ff.): „efter Alle Sålve-gode (gode i Sålve eller Sålvernes gode), helligdommenes höjærværdige vogter." Han har stadig havt „en fornæmmelse af, at *wīa* og ***hæiðwærðan þægn*** egentlig intet havde med hinanden at göre; ***hæiðwærðan þægn*** er i sig selv så god en berömmelse, som en husbond kan önske sig, og „helligdommenes fornæmme bonde" er en underlig betegnelse. Hertil kommer, at ***Sålwa goða*** er næsten lige så uforståeligt. Dersom vi imidlertid læser: ***eft Alla sålwa, goða wīa, hæiðwærðan þægn*** [„efter Alle den blege, templernes gode ..."], kan jeg ikke se andet, end at alle vanskeligheder svinder." Han indrömmer imidlertid, at der kan gjöres en indvending: ***saulua goði*** synes at være parallelt med ***nuʀa goði*** paa Helnæs- og Flemlöse-stenene. „Men" — fortsætter han — „så længe der ikke er fundet nogen rimelig tolkning af dette udtryk, kan det ikke være bindende for vor opfattelse af den ikke helt samtidige indskrift fra Glavendrup."

Senere kommer Marius Kristensen (Aarbog for Odense og Assens Amter II, 1920, s. 431 ff.) igjen tilbage til dette tydningsforslag. I mellemtiden er der fra mig i forbigaaende (Norges Indskrifter med de ældre Runer II, 2, 1917, s. 631 anm. 1) faldt en udtalelse om ***saulua*** — gen. pl. af et folkenavn, dannet af

---

[1]) Efter dette ord er der et mindre, ubeskrevet rum, hvorom der vil blive talt mere i det fölgende.

sal-vé* „sal-helligdom" (jfr. ***salhaukum* Snoldelev, samt *-salr* i stedsnavne som *Óðinssalr*)? — i forbindelse med en bemerkning om ***nuʀa*** *goði* paa Helnæs- og Flemlöse-stenene, som jeg, ligesom uafhængig Otto von Friesen, (smst. s. 630 anm. 5) forstaar som *Nøra goði* „Nes-folkenes gode" („Nes" = Helnæs, gl. dansk *Hælghænæs*, „det hellige nes"). Endvidere har Verner Dahlerup (Studier tillegnade Esaias Tegnér, Lund 1918, s. 510 ff.), efter först — mod Marius Kristensen — at have paaberaabt sig denne etymologiske forklaring af ***saulua*** (og af ***nuʀa***), formodet, at der mellem ***uia*** og ***haiþuiarþan*** har staaet ét ord, som senere er fuldstændig forsvundet ved afskalling. Dahlerup har gjettet paa ***(uia) uaurþ*** „(helligdommenes) vogter" (jfr. *vǫrðr véstalls* „alterets vogter" Ynglingatal 12). Det indsatte ord „passer til at fylde den åbne plads, der omtrent er af samme længde som det rum, der optages af runerne ***uiarþ*** (i ***haiþuiarþan***)."

Til min etymologiske forklaring af ***saulua*** bemerker Marius Kristensen, at den egentlig ikke forekommer ham „slaaende". Her giver jeg ham min fulde tilslutning. Derimod mener jeg, at der skal sterke grunde til for at rokke ved den reale sammenstilling af ***saulua*** *goði* og ***nuʀa*** *goði*, og da Marius Kristensen indrömmer, at opfatningen af ***nuʀa*** som folkenavn har vundet i styrke ved O. von Friesen's og min „fyldestgörende tolkning", kan jeg uden modsigelse fremdeles — i lighed med Dahlerup — kraftig hævde, at ***saulua*** sandsynlig ligeledes er et folkenavn, som her optræder i en lignende forbindelse som bl. a. *Ljósvetninga-goði*.

Mod Dahlerup's udfyldning bemerker Marius Kristensen: „Efter de omhyggelige Maal, jeg tog den 27. Juli 1919, er der 37 cm[1]) Plads mellem Ordene [***uia*** og ***haiþuiarþan***], men Ordet ***uaurþ*** vilde fylde mindst 50 cm, saa alene Pladsforholdene forhindrer en saadan Udfyldning." „Dertil kommer, at det tomme Rum er en lille Knude i Stenen, og i denne er der en Fordybning, som jeg i Modsætning til Wimmer opfatter som en skaalformet Fordybning,[2]) noget större end dem, der findes paa Bagsiden. Da denne er temmelig dyb, kan der sikkert ikke være sket en Afskalling, der fuldstændig kunde udviske alle Runespor. Men der er absolut intet Spor at se eller mærke."

[[1]) Ifölge Dahlerup 34 cm.]

[[2]) Altsaa et helligt tegn ældre end indskriften. Jfr. om de „skaalformede fordybninger" paa stenens bagside Wimmer II s. 371, 378.]

Skjönt jeg ikke selv har undersögt stenen i original, er jeg sterkt tilböielig til at slutte mig til (Wimmer's og) Marius Kristensen's opfatning og lade Dahlerup's formodning falde. Jeg föier dertil den betænkelighed (jfr. Arkiv f. nord. filol. XXXVIII s. 102), at det efter Dahlerup's forslag bliver paafaldende, at der skulde være afskallet nöiagtig ét helt ord. Men ogsaa ligeoverfor Marius Kristensen's tolkning af dette afsnit som helhed nærer jeg alvorlige betænkeligheder. Jeg har allerede nævnt den tungtveiende parallelisme mellem ***saulua goði*** og ***nuRa goði*** og hvad deraf synes at maatte fölge. Videre vil jeg ikke gjerne antage et tilnavn *sǫlva* — med betydningen „den blege, gustne, gulagtige“ (M. K.) — i denne indskrift, som hustruen har ladet riste over sin afdöde mand, den mægtige tempelprest, og endelig vilde „helligdommenes gode“, som ogsaa Dahlerup bemerker, være en eiendommelig udtryksmaade; den savner, saavidt jeg kan se, enhver parallel, idet det naturlige vilde være **végoði* eller **vés-goði* (jfr. *hofgoði*, sjelden *hofsgoði*).[1]

Derimod finder jeg det udmerket, hvad Marius Kristensen — paa grundlag af det af Wimmer sammenstillede materiale — anförer til forklaring af ***haiþuiarþan þiakn***. Jeg meddeler hans udtalelse in extenso, da den findes paa et mindre let tilgjængeligt sted: „*hæiðwærðan þegn* er et ganske klart Udtryk; *þegn* er en velkendt Betegnelse for en bosat, fribaaren Mand, og paa en Række samtidige eller en Smule yngre Runestene roses den döde som en „god *þegn*“, en Ros, som i den fölgende urolige Tid aflöses af „god Dreng“, ɔ: en brav Krigsmand. Til *þegn* passer Tillægsordet *hæiðwærðr* som Haand til Handske. I Skaanske Lov forekommer Ordet [*heþuarþe man*], og Ærkebiskop Anders Sunesen siger i sin latinske Omskrivning: „En rig og mægtig Mand, hvem man vanskeligt kan staa imod, enten paa Grund af hans berömmelige Slægt eller paa Grund af hans höje Embede, en saadan, som vi i vort Modersmaal kalder *het-warthe man*“. Og paa samme Maade nævnes i Vederlagsretten „Kongen og andre *hithworthe men*, der skulde have Hird.“ Det er aabenbart, at *hethwarthæ mæn* betegner de allerfornemste i Landet, Biskopper, Jarler og ligestillede, og Betegnelsen af Alle som *hæiðwærðan þegn* stiller ham paa Linie med Skivum-Stenens Gisl, der var „den bedste og förste af Landmænd i Danmark.“

[1]) ***uia*** kunde nok være gen. af et stedsnavn *Vé* pl.; men en saaden opfatning ligger unegtelig ganske fjernt og har intet realt at stötte sig til.

I denne sammenstilling med lovsprogets *hethwarthæ mæn* tror jeg at vi nærmere seet kan finde lösningen til Glavendrup-stenens ***uia haiþuiarþan þiakn.***

Jeg vil da först fæste opmerksomheden ved, at gl. dansk *hethwarthe mæn* er blevet en fast betegnelse, en terminus technicus, i lighed med det norröne sprogs *lendir menn, ríkir menn* (= *ríkismenn*) eller *ríkir bœndr, tígnir menn* (= *tígnarmenn*) og andre forbindelser af et substantiv (*maðr*; *bóndi* [+ *þegn*]) med et foranstillet „klassificerende“ adjektiv.[1]) Denne lovterminus er, som Glavendrup-indskriften antyder, gammel i Danmark, og den er eiendommelig for dette land. Paa norrönt omraade möder vi intet tilsvarende. Her har vi bare afledningerne *heiðverði* f. „anselig, ophöiet stilling“ og *heiðverða* v. „ære, hædre, ophöie“ (ligesom det nedenfor anförte adverbium hos Fritzner og Vigfusson bare anfört fra „Gammel norsk Homiliebog“), samt det participiale *heiðvirðr* (til *virða* v.) „hæderlig“ (hos Fritzner ét eks. fra Ljósv. s.) og *heiðvirðliga* adv.[2]) Disse ord synes ikke at være udlöbere fra gammel norrön sprogbrug, men er enten yngre, selvstændige dannelser eller er paavirkede udenfra ligesom aabenbart Markus Skeggjason's *heiðarmaðr* „hæderfuld mand, en mand i en höj stilling“ (Lex. poet.[2]), som han bruger i sin draapa om den danske konge Erik eiegod.[3]) Markus synes i sine yngre aar, förend han som lovsigemand sendte sin Eiríksdrápa fra Island til Danmark,[4]) at have opholdt sig en tid hos den danske konge Knut den hellige, om hvem han har digtet, og han har saaledes uden tvil vidst god besked om Danmarks „hæderværdige mænd“.

Naar vi nu med Marius Kristensen ser Glavendrup-stenens ***haiþuiarþan þiakn*** i et saadant lys, vil det neppe falde vanskeligt at forbinde dette udtryk for et klassebegreb med genetiven ***uia***: „helligdommenes storhövding“ eller lignende. Der kan mindes om, at en klassebetegnelse som det 4stavelses *hand-*

[1]) Jfr. Karl Ringdal, Om det attribute adjektivs position i oldnorsk prosa (Bidrag til nordisk filologi av studerende ved Kristiania universitet V), 1918, s. 41 ff.

[2]) Jfr. i Gutalag *ohaiþverþr* „uhæderlig“ (i tysk gjengivelse *vnerlich*), Wimmer II, s. 381.

[3]) Det tilsvarende prosaiske *heiðrsmaðr* anförer Fritzner (og Vigfusson) bare fra et sted i en islandsk bispesaga fra 14de aarh. og fra den oversatte Mǫttulssaga.

[4]) Jfr. Edda XV, 1921, s. 161 ff.

gengnir menn kan faa en genetiv tilföiet (*hirðsveitinni ok handgengnum mǫnnum konungs* Heimskr. III, 432, 5). Nogen direkte parallel til udtryksmaaden i Glavendrup-indskriften kan jeg vistnok ikke anföre, og det vilde vel ogsaa være for meget forlangt, al den stund vort kjendskab til den stilart, hvori denne hedenske danske indskrift er affattet, er saa yderst mangelfuldt. Men ud fra samtidens kulturhistoriske og almenhistoriske forhold turde „helligdommenes hæderværdige 'tegn'" blive helt forstaaeligt. Om en verdslig storhövding havde det, som Marius Kristensen bemerker, været tilstrækkeligt at sige „hæderværdig 'tegn'". Men om man nu havde villet udtrykke modsvarigheden dertil paa et omraade, som direkte modstilledes det verdslige — helligdommenes, religionens, gudernes rige —, kunde det synes at have ligget nær at vælge netop den fremgangsmaade, som Glavendrup-stenens runemester efter min mening har fulgt.

Jeg tror altsaa at öine en udvei til at fatte Glavendrup-stenens ***uia haiþuiarþan þiakn*** efter den ordlyd, som Wimmer har fundet deri, og ialfald synes en saadan opfatning at have afgjorte fortrin fremfor de tolkninger af dette indskriftparti, som Marius Kristensen og Dahlerup har foreslaaet. Og skjönt jeg ikke föler mig tryg paa her at være naaet til fuld klarhed, vil jeg dog tilslut antyde, hvordan Glavendrup-indskriften, opfattet paa denne maade, kan indpasses i sit historiske milieu.

For de danske runestene i vikingetidens tidlige del er det eiendommeligt, at de har en afgjort prestelig karakter.[1]) Det er ogsaa værdt at lægge merke til, at flere af de anselige runemindesmerker fra 800—900 (eller 8de til ind i 10de aarh.) tilhörer fremtrædende medlemmer af preste-hövdinge-standen, mens runestene over kongelige personer först optræder et stykke ud i 10de aarh. Ypperlig har Axel Olrik (Dania IV, 1897, s. 32 f.) karakteriseret Glavendrup-stenen og den anden runesten, Tryggevælde-stenen, som sandsynlig er reist af den samme kvinde efter hendes anden mand, som minder fra skjellet mellem en gammel og en ny tid: „I slægt med den ældre tid er deres mere religiöse karakter (selv om de enkelte udtryk ikke kan påvises tidligere). Til den ny tid hörer indskriftens omfattende tekst, dens formel „Regnild satte den efter osv.", der fra nu af bliver enerådende,

[1]) Om disse runemindesmerkers forhold til de ældre, urnordiske, magiske indskrifter har jeg meddelt nogle bemerkninger i „Norges Indskrifter med de ældre Runer" II, 2, s. 629 ff.



og dens brug af begge stenens sider til runeskrift, men fremfor alt æresordene. Fru Regnild nöjes ikke med blot at omtale sin mand som offergode, men hun siger „viernes hæderværdige vogter“; endnu stærkere lyder ordene om hendes anden husbond Gunnulf Nærvessön „en veltalende mand“, ti for förste gang föjer lovordet sig til rytme og bogstavrim:

Fáiʀ wærða nú	„Få blive nu
føddiʀ þæim bætri	födte end bedre.“

Hertil kommer så den stærkere fremhævelse af pietetshandlingen, der udmærker den nyere tid.“

Foran disse to runemindesmerker ligger den historiske tid, da en sterk kongemagt efterhaanden hævede sig og tilslut „vandt sig al Danmark“ (Harald blaatand's ord paa Jællinge-stenen, reist over hans fader kong Gorm), og bag dem aner vi preste-hövdingedömmernes magtsdage, da de verdslige fyrster stod svage og splittet. For en endnu ældre tid hos sydligere germanske folk minder Eugen Mogk (Mythologie, i Paul's Grundriß III, 1900, s. 399) om Ammianus Marcellinus's ord (XXVIII, 5, 14), at presten stod selvstændig ved siden af kongen, *perpetuus obnoxius discriminibus nullis, ut reges,* og for 9de aarh. i Norden henviser han til den skildring af „russiske“ nordboer, som Vilh. Thomsen[1]) har fremdraget fra den arabiske forfatter Ibn Rosteh: „De har vismænd (medicinmænd), af hvilke nogle byder over fyrsten, som om de var deres herrer.“ Her turde ogsaa en plads være at anvise Glavendrup-stenen som religionshistorisk dokument. Har jeg rigtig opfattet dens ord „Alle, Solvernes gode, helligdommenes hæderværdigheds-mænd“, sætter dens indskrift os i stand til at gribe selve det öieblik i dansk historie, da der i ophöiede ordelag præges et udtryk for den fuldt vaag-nede bevidsthed om, at prestehövdingen staar som stormand i helligdommenes verden jevngod med de verdslige „hæder-værdige mænd“.

[1]) Det russiske riges grundlæggelse (Samlede afhandlinger I, 1919) s. 271 ff.

TORS FISKE PÅ EN UPPLÄNDSK RUNSTEN.

Av Otto v. Friesen.

I Uppland, moderbygden för det svenska riket, kommer ännu årligen ett eller annat nytt runstensfynd i dagen. Det är förnämligast vid kyrkoreparationer och odlingsarbeten som dessa upptäckter göras. När i gammal tid gråstenskyrkorna byggdes, voro den omgivande nejdens runstenar och bautastenar ett lämpligt och lätt tillgängligt bygnadsmaterial, som också utan hänsyn användes, något som för övrigt inträffat ända in i våra dagar. I våra mera stenbundna trakter ligga ännu mångenstädes större stenblock kvar i åkrarna. Under senare tider har man i allt större utsträckning börjat rensa bort dessa stenar för att kunna använda moderna åkerbruksmaskiner. Det är vid dessa rensningsarbeten icke sällsynt att kullfallna och ofta mer eller mindre nermyllade runstenar påträffas.

Det kanske vackraste och värdefullaste fyndet från senare år gjordes år 1918 på Altuna kyrkogård i västra Uppland, en 40 km väster om Uppsala fågelvägen. Läroverksadjunkten K. A. Karlinder hade i stenfoten till det Creutz-Cronhielmska gravkoret lagt märke till en överkalkad sten, som han vid närmare undersökning fann vara en förut okänd runsten. Det nya fyndet var så pass märkligt att adjunkt Karlinder fann skäligt att utverka att stenen blev uttagen ur grundmuren för att resas. Det var härvid som den märkligaste upptäckten gjordes: stenen bar ristningar icke blott på den bredsida, som legat utåt i muren, utan också på båda smalsidorna.

Stenen restes uppe på den fria planen runt kyrkan strax nordväst om denna.

Den består av granit som det stora flertalet av Upplands nära 1000 runstenar. Ristningsytorna synas i motsats till vad

som är vanligt ha släthuggits före det ristningen anbraktes. Där stenen nu står rest, visar den också en så regelbundet rektangulär form att man får det intrycket att man har framför sig en häll, avsedd att ligga på graven, icke en sten, avsedd att resas. Inskriftens uttryckliga ord och den nu i marken stående ändans form vittna dock bestämt emot stenens ursprungliga karaktär av liggande gravhäll.

Stenens största längd — mätt då den låg i muren — är 2,42 m. Den är längs hela sin huvudyta ungefär jämnbred: 0,59 m (upptill) — 0,52 m (nedtill). Tjockleken är i medeltal något mindre än framsidans halva bredd och avtar sakta uppåt. Runorna äro i regeln 5—6 cm höga.

Själva ristningens mest framträdande drag är det ornamentala, och detta är ju regeln med de uppländska runinskrifterna. På framsidan har ornamentiken den form, som är utmärkande för den västuppländske mästaren Lifsten. Dennes verksamhet infaller under tiden närmast före år 1050, se v. Friesen Upplands runstenar s. 38 och 61. Den ram i vilken inskriften är anbrakt utgöres av två rundjur, vilkas nedåt riktade huvud synas strax ovanför stenens mitt på vardera sidan av den vertikallinie som tänkes dela framsidan i två lika delar. Från huvudena löpa djurens kroppar diagonalt över stenen korsande varandra två gånger, varefter de i varsin halvcirkelbåge flyta rakt ned utefter ristningsytans ytterkanter för att nedtill sammankopplas i en gemensam, inåt ristningsytan vettande ögla. På denna ögla står ett fyrfotadjur med krumböjd hals, huvudet vänt åt höger och svansen uppskjuten mellan bakbenen i en bukt framom halsen. Djurets ben äro på vanligt sätt inledade i kroppen medels spiraler och ha vart och ett två tår. Över djurets rygg skymtar en otydlig figur, som ursprungligen torde ha föreställt en jaktfalk — stenytan är här starkt sliten, något som den f. ö. också är på ett par andra ställen. Falkens ena fot griper i fyrfotingens länd, den andra i hans hals.

Den andra inskriftsytan — stenens högra smalsida — bär ett dubbelböjt rundjur, vars huvud vid slingans nederdel berör den uppvikta och inrullade svansen. Rundjurets kropp har här ej räckt till att rymma inskriften, utan dennas sista ord har måst sättas utanför ramen. Den översta delen av denna smalsida är dessvärre skadad, men inom slingan torde endast två till tre runor ha bortfallit.

Den vänstra smalsidan bär icke runor, endast bildframställningar. Här finna vi icke desto mindre stenens märkligaste ristningar. Överst är ytan vittrad eller sliten, varför man ej säkert kan urskilja detaljerna. Tydligt kan man emellertid se kroppen, ena armen och benen på en man som står på nedersta pinnen av en ställning som liknar en stor stege. Omedelbart under denna ser man en åt vänster galopperande ryttare. Vad här nämnts tycks utgöra en sammanhängande framställning för sig och upptar ristningsytans övre hälft. Nedre halvan visar bilden av en man i en båt med höga stammar. Båten får tänkas sedd snett bakifrån höger. Styret synes längst till vänster. I båten sitter en man med ansiktet vänt mot åskådaren, en hammare i högra handen och i den vänstra ett tåg som löper ned i vattnet utefter båtens sida. I tågets nedre ända hänger ett föremål med hornliknande utsprång, och över detta gapar ett från djupet uppdykande vidunder med fyra polyparmar liknande fötter och en bakkropp, som i en tvär bukt skjuter upp mellan ben och huvud. En blick på bilden är nog för att igenkänna den från båda Eddorna så välbekanta skildringen av Tors fiske på besöket hos jätten Hymir.

Innan jag går närmare in på denna del av mitt ämne skall jag redogöra för inskrifterna.

Framsidans inskrift (A) börjar strax ovan högra rundjurets huvud, följer detta djurs kropp upp- och nedför stenen och går vid stenens nedre ända över på vänstra rundjuret, varpå den följer detta djur upp till dess huvud:

uifasþ[5]t[6]r + fü[1]lkah[2]þ[3]r + kunar + litu + resa + sþten + yþ[4]ti + sen + faþur + ulfasþ + arfast

[1] Punkten i runan grund, excentrisk och osäker, varför man kanske snarast bör läsa u, icke ü. u är ju också den runa man väntar på grund av sammanhanget. [2] Bistavarna i h-runan något grunda men — som det synes — säkra. [3] Möjligen, men icke sannolikt en övre bistav till þ, så att man skulle läsa b. [4] Runan bör snarast läsas þ, men ristaren avser troligen runan b. [5] Bistaven består av två konvergerande delar. [6] Vänstra bistaven är nästan helt och hållet bortvittrad.

Högra smalsidans inskrift (B) börjar nedtill vid rundjurets huvud och går *βουστροφηδόν* upp, ner och åter upp över stenen:



1



2



3

[1]b[2]eþ[3]i + feþrkag(!) + burnu + eṇ[+ þeʀ] + bali + fresþen + liþ + lifsþen[s + ristu]

[1] Högra smalsidans ristning är så gott som alldeles ovittrad; runorna och slingorna äro därför mycket tydliga. [2] Övre bistaven något osäker men sannolik. [3] Bistavarna konvergera men nå icke varandra i mitten.

Inskrifterna kräva några anmärkningar.

Inskriften A.

uifasþtr: den egendomliga stavningen med **þt** beror uppenbarligen på ovana hos ristaren, som här tydligen gör sina första lärospån; jfr. **sþten, ulfasþ, lifsþen, fresþen** för väntat **sten** etc. Om andra stavfel nedan. — **uifasþtr** är ett i fsv. väl bestyrkt namn = fsv. *Vifastęr*. Det synes särskilt ha varit vanligt i Upp-Sverige och är utom från uppländska runstenar och skrifter också känt från Södermanland, Västmanland, Dalarna, Hälsingland och Finland. En enstaka gång möter det på en öländsk runsten.

fülkahþr, gissar jag, står för **fulkhaþr** med omställning av **a** och **h**; **h** är först överhoppat, och felet upptäcktes, då ristaren utfört **a**; för att rätta felet tillades därpå **h** i förlitan på att läsaren skulle förstå att insätta det på rätt ställe. Namnet *Folkhaþr* är eljest okänt i östnordiska och västnordiska. Första leden av namnet återfinnes i fsv. *Folkar*, *Folkmar* etc. (i genuint fvn. namn ingår icke *Fólk-*); *hǫðr*, *-haþr* ingår som senare led i fvn. *Starkaðr*, *Níðaðr* och möjligen i fsv. **Hakadhęr*, se Lundgren Sv. lm. X 91.

yḅti torde vara likvärdigt med **üfti** hos den västuppländske mästaren Lifsten, se v. Friesen Upplands runstenar s. 39. Uttalet torde ha varit *øpti*, se Wimmer Die Runenschrift s. 244 ff.; *øpti* är en sidoform till *æpti(r)*, varom Noreen Altschw. Gr. § 107 Anm. 2. I **yḅti** är *-ʀ* bortfallet liksom i **beþi** nedan = fvn *báðer*.

sen för väntat **sin** är en icke så alldeles sällsynt form i fornsvenska och gutniska runinskrifter samt i Gutalagen, se H. Pipping Guta lag p. LXXIV och littertur där samt Kock Svensk ljudhistoria I 51 f.

ulfasþ häntyder snarast på ett fsv. *Ulffastęr*. Och ett sådant namn kan ju mycket väl ha existerat, fastän det icke eljest är påträffat (kanske döljer det sig i det nutida *Ulffaxerud*, varom annorlunda Lundgren-Brate Svenska landsmålen X:6 s. 289).

Emellertid skulle **ulfasþ** också kunna avse ett välbekant fsv. mansnamn *Holmfastęr* som ofta uppträder på uppsvenskt område. Detta namn finnes i runinskrifter bland annat stavat **hulfastr** t. ex. Liljegren Runurkunder nr 517 och **ulmfastr** t. ex. a. a. nr 524. Att **h-** utelemnas i västuppländska runinskrifter är visserligen temligen sällsynt men förekommer dock t. ex. Liljegren a. a. nr 752: **akun** = **hakun**, **ialbi** = **hialbi**; **ans** = **hans**. **ulfast** förekommer också Liljegren Runurk. nr 1014 i en inskrift som är utförd av mästaren Lifsten. Denne **ulfast**'s far heter **ulmi** = fsv. *Holme*, varför det här är en viss inre sannolikhet för att sonen burit namnet *Hol(m)fastęr*, *Holvastęr*.

ar⟨n⟩fast uppträder efter namnet **ulfasþ**, som är de tre brödernas far, utan att dess sammanhang med den föregående meningen är på något sätt angivet, ett nytt utslag av den ristarnas ovana och otymplighet, som vi förut iakttagit när det gällt stavningen. Av inskriften B framgår, att stenen är egnad åt en far och hans son, och vi kunna följaktligen sluta oss till att **arfast** är namnet på denne bror till Vifast, Folkhad och Gunnar. Slutet av inskriften A skulle följaktligen för att få normallydelse utfyllas sålunda: ⟨**ok**⟩ **arfast** ⟨**broþur sen**⟩. Anledningen till den otympliga stiliseringen torde ha varit att ristarna använda asyndetisk kopulation: **uifasþtr** + **fülkahþr** + **kunar**; så alltså även när sonens namn skulle tilläggas efter faderns. Därpå har rum saknats att tillägga ⟨**broþur** + **sen**⟩ eller ⟨**sen** + **broþur**⟩. — **arfast** är en ur ett äldre ***arnfast** utvecklad form, där **n** bortfallit i trekonsonantism, = fsv. *Arnfastęr*, fvn. *Arnfastr*.

Inskriften B.

beþi = fvn. *báðir*; skrivningen pekar närmast på ett fsv. **bæþir* = fgutn. *beþir*; då det dock torde vara rätt ovisst, om en sådan form (*bæþir*) verkligen funnits på fastlandet och i så gammal tid, bör man kanske snarast anta att **beþi** avser den vanliga formen *baþiʀ*.

feþrkag (= **feþrkaʀ**) visar en felaktig ljudanalys av ristaren, som återgivit *ʀ* med **g**, eller ock kanske rentav en teckenförväxling (ᛧ för ᛦ). Möjligen står felet också i sammanhang med *ʀ*- bortfallet, som vi i det föregående sett flera fall av.

feþrkag med rotvokal som i **feþrka**, v. Friesen Upplands runstenar s. 39, alltså har ordet troligen uttalats *fæþrghaʀ* (*fæðrȝaʀ*).

burnu torde snarast böra förstås som en felristning för **brunu**, där **r** först överhoppats och sedermera tillagts: på alldeles samma sätt har Liljegren Runurk. nr 984 **bur** för väntat **bru**. Till felet har säkert runorna **r**'s och **u**'s likhet med varandra bidragit. **brunu** = fvn. **brunnu** 'brunno inne'; 'blevo innebrända'. På liknande sätt användes ordet av Torkel Skallesson i Valtjovsflocken:

Hundrað lét í heitum
hirðmenn iǫfurs brenna
sóknar Yggr, en skeggium
sviðu kveld vas þat, eldi; d. ä.

"Kämpen lät ett hundratal av hövdingens män förtäras av (eg. brinna inne i) den heta elden; det blev en plågsam afton för karlarna". Strofen avser en tilldragelse strax efter slaget vid Stanfordbridges 1066, då en avdelning av Vilhelm erövrarens män blevo instängda i en skogsdunge, som därpå antändes; se Heimskringla (ed. F. Jónsson) III 215.

Många runvårdar — säkert flera än som själva ange det — stå till minne av tragisk död vare sig genom olyckshändelse eller fiendehand. Direkt angivet är detta t. ex. i Liljegrens Runurk. nr 208 från Söderby i Danmarks socken strax utanför Uppsala, där heter det om en man vid namn Helge: **en : sasur : trab : han : ouk : kaþ : niþiks : uerk : seik : felka : sin** d. ä. "men Sazur dräpte honom och begick nidingsdåd, i det han svek en kamrat"; eller Liljegren nr 914, där det sägs om Vred att **han + truknaþi + i + baki + harmtauþ + mukin** d. ä. "han drunknade i sjön Båven och led en död som djupt begräts". Härtill komma de många, om vilka det rätt och slätt heter att de stupade i främmande land, i England, Gardarike (Ryssland), Grekland, Särkland (M. Asien, Persien) eller Langbardaland (Italien). Ännu är det i många delar av Sverige vanligt att en vandrare lägger en mindre trädgren eller sten på en plats där en människa omkommit genom olyckshändelse eller andras förvållan. För en trettio år sedan drunknade under vårfloden en man i en liten å, som utfaller i sjön Bolmen i S. Unnaryds socken, Småland. På stranden intill olycksplatsen reste hans arbets kamrater ett mer än manshögt stenblock till minne av den döde.

bali är namnet på en av Upplands produktivaste runmästare, Balle eller Baller, verksam i landskapets sydvästra del på gränserna mot Västmanland och Södermanland. Han har även utfört

en del ristningar i sistnämnda landskap. Hans äldsta ristningar äro ungefär från omkring år 1050. Om honom hänvisar jag till v. Friesen Upplands runstenar s. 59 ff. Att Balle haft del i utförandet av förevarande runsten framgår bl. a. av huvudets form hos rundjuret på högra smalsidan.

fresþen = fvn. *Freystein*, fsv. *Frøsten*. Namnet möter upprepade gånger i uppländska runinskrifter under formerna **fraistain** Liljegren nr 467, 492, **frustin** 479, **fraüstin** 353 o. s. v. En runmästare Frösten är eljest icke känd.

lifsþen ... är liksom **bali** en välkänd västuppländsk mästare som varit verksam i bygderna kring den nuvarande lilla staden Enköping. Om Lifsten, som tillhör tiden före 1050, se v. Friesen, anf. arb. s. 38.

Namnen Balle och Lifsten ge vid handen att den dessvärre skadade inskriften skall utfyllas med et **hiaku** = fvn. *hiǫggu* eller **ristu** = fvn. *ristu*, snarast med sistnämnda ord, då Balles signatur i regeln är **bali risti**.

Av ornamentiken drog jag på sin tid den slutsatsen, att Balle var en lärjunge av Lifsten. Altuna-stenen ger oss en uttrycklig bekräftelse på denna slutsats' riktighet, i det signaturen betecknar Balle och Frösten som Lifstens följesmän, hans följeslagare och hantlangare (**liþ**).

Återgivna på klassisk isländska lyda inskrifterna sålunda:

A. *Véfastr, Fólkaðr, Gunnarr létu reisa stein eptir sinn fǫður Hólmfast* (l. *Úlffast?*) ⟨*ok*⟩ *Arnfast* ⟨*bróður sinn*⟩.

B. *Báðir feðgar brunnu. En*[*þeir*] *Balli* ⟨*ok*⟩ *Freysteinn, lið Lífsteins,* [*ristu*].

Översättning:

A. Vifast, Folkad och Gunnar läto resa stenen efter sin far Holmfast (eller Ulvfast?) och sin bror Arnfast.

B. Far och son blevo båda innebrända. Men Balle och Frösten, Livstens följeslagare, ristade runorna.

Jag vill till slut göra några anmärkningar om den märkligaste delen av stenens ristningar: bildframställningarna på stenens vänstra smalsida. Den som upptar sidans övre hälft är dessvärre upptill skadad genom vittring. Är det månne ett horn, en lur, som mannen på stegen håller för munnen? Skulle så



vara, kunde han kanske vara Heimdall, gudarnas väktare, med Gjallarhornet. Figuren omedelbart under den förmodade Heimdalls väktarutkik kan möjligen vara en valkyria, som "*ríðr lopt ok lǫg*". Hon är placerad här som en förmedlerska mellan det övre fältet — himmelen — där Heimdall utför sitt väktarkall och det nedre, jorden och havet, där Tor kämpar mot Midgårdsormen.

Att den nedre hälften av sidan skildrar Tors fiske är redan ovan sagt s. 476. Jag skall icke här närmare ingå på denna i forntiden tydligen mycket populära myt, som utom på Altunastenen finnes i ord och bild framställd i icke mindre än fem källor, som jag känner till, nämligen: 1. Hymeskvida, se t. ex. Hildebrand-Gering Die Lieder der älteren Edda[4] s. 121 ff.; 2. Brages Ragnarsdrápa (förra hälften av 800-t.), se F. Jónsson Norsk-isl. Skjaldedigtning B I 3 f.; 3. Ulf Uggessons Húsdrápa (diktad enl. traditionen år 983), se F. Jónsson anf. arb. B I 128; 4. Snorres Edda, F. Jónssons upplaga København 1900 s. 54; samt 5. Gosforth-korset från Cumberland, England, se t. ex. Karl Mortensen Nordisk Mytologie s. 82. Mannen i båten bär i sin högra hand lyftad till slag en hammare av en typ som eljest är känd från Uppland såsom Torshammarens, se O. Montelius Les temps préhistoriques en Suède Paris 1895 p. 297. Den över båtens reling i djupet nedhängande reven, i vars ända sitter en egendomlig figur, som säkerligen skall föreställa ett nöthuvud med horn och öron, och det underifrån uppdykande vidundret med de kring det gapande huvudet polypartat ordnade fyra armarna fullständiga bilden och säga åskådaren omedelbart vilken scen som ristaren här åsyftar. Skulle något tvivel hos honom återstå, måste detta hävas vid åsynen av den från båtens botten nedstickande foten som korresponderar med båtens styre: enligt Snorre-Eddan trampade Tor genom båtbottnen med båda fötterna under ansträngningarna att draga upp sin fruktansvärda fångst.

I ett avseende avviker emellertid Altuna-bilden från samtliga ovan uppräknade framställningar av Tors fiske: Tor är ensam i båten, jätten Hymer som eljest alltid uppges eller förutsättes som närvarande saknas i bilden. Detta förhållande beror dock säkerligen icke på att vi här skulle ha att göra med en väsentligen annan och ny version av den välkända myten. Jätten spelar överallt en viktig roll vid detta Tors och Midgårdsormens första möte, i det att han skär av reven och på så sätt räddar

ormen. Detta står visserligen icke nu att läsa i Hymeskvida. Men texten är på vederbörande plats defekt. Den fragmentariska Húsdrápa har haft episoden såsom framgår av den örfil Tor ger Hymer. Det är helt säkert bristen på plats som tvingat ristaren att utesluta Hymer ur sin bild på Altuna-stenen.

Hur ha vi slutligen att tänka oss att skildringen av Tors fiske kommit att upptagas på vår runsten? E. H. Meyer Mythologie der Germanen s. 437 ser i framställningen på det ovan omnämnda Gosforth-korset en symbolisk syftning: Tor är Kristus som efter medeltida åskådning med korset fångar och förgör syndens och ondskans inkarnation, djävulen. Jag vill icke mot en sådan tolkning av bilden på Altuna-stenen framhålla, att vår runsten troligen är rest över hedniska män. Stenens hela ornering och inskriftens stilisering överensstämma på det närmaste med Lifstens ristningar, och Lifsten har aldrig vare sig genom ett kors eller en kristlig önskan antytt att han eller hans uppdragsgivare varit "den nya seden" tillgivna. Balle, som tillsammans med Frösten utfört vårt monument, har visserligen senare utfört en rad ristningar med kors och med fromma önskningar, men hans äldsta ristningar som Kyringe-stenen från Björkesta socken i Västmanland, Liljegren Runurk. nr 998-999, sakna ännu båda delarna. Även utom de kristna kretsarna kan emellertid mycket lätt en sådan myt som Tors strid med Midgårdsormen ha fått en symbolisk innebörd av antydd art.

Det synes mig dock sannolikare att bilderna på Altunastenen skola ställas in i ett annat sammanhang. Brages Ragnarsdrapa skildrar bilder ur mytens och sagans värld, anbrakta på en sköld, som skalden fått av en furstlig vän. Och Húsdrápa behandlar liknande bilder i den isländska hövdingen Olaf pa's gästabudssal. Denna sed att med skulpterade, målade eller stickade (vävda) bilder pryda husets inre hade veterligen en betydande utbredning i gammal tid i Norden. Det är sannolikt från husinredningen som bilderna kommit på runstenen. Enligt Húsdrápa fanns i Olaf pa's hall icke blott en framställning av Tors fiske utan också av Baldrs död och likbegängelse samt Heimdalls och Lokes strid vid Singasten om Brisingasmycket.

Så ger Altuna-stenen ett par märkliga inblickar i uppsvenskt liv och uppsvensk odling vid slutet av vikingatiden. Släktfejderna rasade med mord och brand här som på Island och i

Norge. Släkthämnden var i Sverige som i det övriga Norden vid denna tid en helig plikt. När de efterlevande bröderna offentligen på minnesvården över fadern och brodern meddela att dessa blivit innebrända, innebär detta helt säkert mindre en vädjan till den allmänna medkänslan och ett hugfästande av förbrytelsen än ett fastslående av ett faktum vars konsekvenser de för sin del äro lika beredda som berättigade att draga.

Och vården, som bröderna rest ute hos de döda bland gravarna på ättebacken, ha de låtit smycka med ornament och bilder som voro de bortgångna kära och förtrogna från deras dagliga liv i det hem som brinnande störtat samman över deras huvud.

ZWEI NEUGEFUNDENE KULTOBJEKTE AUS DER ÄLTEREN EISENZEIT.

Von Th. Petersen.

Mit einem aus dem eddischen Gedicht Guðrúnarkviða III entlehnten Terminus wird den eigentümlichen, phallosgeformten Steinen, die in Skandinavien besonders längs der norwegischen Westküste, wie auch in gewissen Landschaften Schwedens in verhältnismäßig großer Anzahl gefunden worden sind, der Name „heilige, weiße Steine“ beigelegt. Hiermit ist der von den Mythologen und Archäologen allgemein geteilten Auffassung Ausdruck gegeben, daß diese Steine irgendwie mit dem religiösen Kultus verknüpft gewesen sind. Ihre ausgeprägte, phallische Form, ihre weiße Farbe, indem sie immer aus Marmor oder einer anderen, weißen Steinart gebildet sind, und die besonderen, auf kultischen Zweck deutenden Umstände, unter welchen mehrere von ihnen gefunden worden sind, begründen diese Anschauung.

Im Jahre 1905 lieferte ich ein Verzeichnis der Steine dieser Art, die damals in Norwegen gefunden waren, und knüpfte daran unter Berücksichtigung auch des schwedischen, übrigens nicht ganz analogen Materials einige Bemerkungen über ihr mutmaßliches Alter und ihre Bestimmung.[1]) Obgleich diese Steine nur äußerst selten in Verbindung mit datierbaren Altsachen zutage getreten sind, erlauben doch ein paar glückliche Funde, die auf die Zeit ums Jahr 400 n. Chr. hinweisen, ihre Datierung in eine ältere Periode der Eisenzeit zu fixieren. Sichere, chronologische Grenzen zu ziehen ist noch nicht möglich, aber aller Wahrscheinlichkeit nach dürfen die norwegischen Steine mit ihren daran geknüpften Vorstellungen in die ältere Völkerwanderungszeit (400—600 n. Chr.) und die daran grenzende,

[1]) Th. Petersen: Nogle Bemerkninger om de saakaldte „hellige hvide Stene“. Det kgl. n. Vidsk. Selsk. Skr. 1905, Nr. 8, Trondhjem.



jüngere Periode der römischen Eisenzeit (200—400 n. Chr.) verlegt werden. Daß die Erinnerung an ihre Bedeutung noch im jüngeren Abschnitt der Völkerwanderungszeit (600—800 n. Chr.) lebhaft war, ist möglich. In der Wikingerzeit scheint sie jedoch aus historischen und literarischen Gründen erloschen zu sein. Diese chronologischen Gesichtspunkte, die in meiner Abhandlung näher begründet sind, meine ich noch festhalten zu müssen.

In bezug auf die Bedeutung der Steine schloß ich mich der von dem norwegischen Gelehrten Professor C. A. Holmboe schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts behaupteten Erklärung derselben als phallische Symbole an.[1]) Als solche seien sie im Dienste eines Fruchtbarkeitskultus verwandt worden. Ich ging einen Schritt weiter und suchte, von einer eben erschienenen Arbeit[2]) meines Freundes Professor Dr. Magnus Olsen angeregt, diese Steine und die daran geknüpften Vorstellungen in die Kulturerscheinungen einzureihen, die eine Kulturströmung von Süden her — vielleicht auch von partiellen Völkerbewegungen getragen — durch die früheren Jahrhunderte des ersten nachchristlichen Jahrtausends über die norwegische Westküste verbreitet hatte und wahrscheinlich auch den Vanenkultus mit sich führte. Zwischen diesem Vanenkultus und den Steinen fand ich nun einen Zusammenhang, worin sich folgende gemeinsame Hauptzüge geltend machten:

1. Die phallische Form der Steine und das phallische Element, das zweifelsohne und nach zahlreichen Analogien in einem Kulte der leben- und reichtumspendenden Vanengottheiten, der hervortretenden Repräsentanten der Fruchtbarkeit der Natur, eine große Rolle gespielt haben muß (vgl. das Freysbild in Uppsala). Hierzu könnte vielleicht als ein Moment der Vergleichung die weiße Farbe der Steine herbeigezogen werden. Diese könnte als ein Exponent des Lichtglanzes, der die alten, zum Teile in der „Sonnensehnsucht" der Germanen tief wurzelnden Naturgottheiten umstrahlt, aufgefaßt werden (vgl. Freyr als der lichte, strahlende Gott, Vǫluspá 53; Grímn. 43[3])).

---

[1]) C. A. Holmboe: Traces de Buddhisme en Norvège avant l'introduction du Christianisme. Paris 1857. P. 37 ss. Siehe auch Chra. Vidsk. Selsk. Forh. 1866, S. 37 ff.

[2]) Magnus Olsen: Det gamle norske ônavn Njarðarlǫg. Chra. Vidsk. Selsk. Forh. 1905. Nr. 5.

[3]) Betreffs der kultischen Bedeutung der weißen Farbe siehe besonders Zeitschr. f. Ethnologie 33 (1901), S. 53 ff. (J. v. Negelein: Die volkstümliche Bedeutung der weißen Farbe.)



2. Die chronologische Übereinstimmung, indem sowohl das Auftreten der Steine als das Einführen des Vanenkultes, beides wahrscheinlich auf den Wellen der Völkerwanderungszeit getragen, mit Grund in dieselbe Kulturperiode gesetzt werden kann.

3. Eine lokale Übereinstimmung, indem ich meinte, es ließe sich eine auffällige Konkordanz zwischen den Steinen und dem Vanenkulte nachweisen, insofern sich dieser einen lokalen Ausdruck im Ortsnamenmaterial gegeben hat. Es dürfte dies besonders der Verbreitung der Njǫrð-Namen gelten.

So glaubte ich eine gewisse Verbindung zwischen den Steinen und dem Njǫrð-Kulte sehen zu dürfen. Dasselbe gilt übrigens auch zum Teil von den Freyr-Namen. Diese Gottheit meinte ich jedoch, als einer in Norwegen wahrscheinlich späteren, in die jüngere Völkerwanderungszeit oder in die Wikingerzeit fallenden Schicht des Vanenkultes zugehörend, außer Betracht setzen zu dürfen.

Die Auffassung dieser Steine als Kultobjekte wird durch neue Funde immer mehr bestätigt. So hat Konservator Dr. Helge Gjessing in einer im Jahre 1915 erschienenen Schrift[1]) zwei Exemplare publiziert, die beide auf alten Kultplätzen ausgegraben worden sind, das eine auf einer alten Kirchenstätte, unter dem Chore der Kirche, die früher hier gestanden hatte, das andere auf dem Friedhof einer alten Kirche. Von einem der früher bekannten, norwegischen Steine wußte man auch, daß er auf einer Kirchenstätte gefunden worden war.[2]) Von Kirchenplätzen rühren ebenfalls einige der schwedischen Steine her. Die Bedeutung dieser Steine hält auch Dr. Gjessing für eine unzweifelhaft sakrale und sieht in ihnen phallische Symbole einer Gottheit, die ein Repräsentant für die Fruchtbarkeit der Natur war. Diese Gottheit könnte jedoch nach der Meinung Dr. Gjessings nicht Njǫrðr sein, da sie aller Wahrscheinlichkeit nach zu der Zeit, da diese Steine benutzt wurden, noch ihre weibliche Natur besessen habe und im wesentlichen identisch mit der altgermanischen Göttin Nerthus gewesen wäre. Es läge dagegen näher, die Steine in Verbindung mit dem männlichen Gegenstück der Fruchtbarkeitsgöttin, „dem Manne im Götterpaare", Týr oder Ullr zu setzen.[3])

[1]) Helge Gjessing: Et gammelt kultsted i Sandeid. Frugtbarhetsgudeparrets dyrkelse i Ryfylke og paa Jœderen. „Maal og Minne" 1915, S. 65 ff.

[2]) Th. Petersen: Nogle bemerkninger etc., S. 8.

[3]) H. Gjessing: Et gammelt Kultsted, S. 74. Auch ich habe in meiner Schrift an Týr gedacht. Siehe S. 25.



Auf diese Personenfragen, zu deren endlicher Lösung das vorliegende Material kaum eine noch hinreichend konkrete Unterlage bietet, darf ich hier um so weniger näher eingehen, als ich auf dem Gebiete der Mythologie nur Dilettant bin und mich deswegen auf unsicherem Boden fühle. Es ist dies am Ende vielleicht doch nur ein Spiel mit Namen, und möglicherweise haben wir in den Steinen bloß eine unpersönliche Abstraktion eines Kultes zu sehen, der die Verehrung der lebenspendenden, personifizierten Kräfte der Natur als wesentlichsten Inhalt hat. Daß aber diese personifizierten, lebenspendenden Kräfte eben innerhalb des Kreises der Vanengottheiten zu suchen sind, dürfte doch meiner Auffassung nach nur geringem Zweifel unterliegen.

Wie dem nun sei, bieten indessen diese charakteristischen Steine phallischen Gepräges den Mythologen eine Möglichkeit dar, mythologische Fragen aus archäologischen Quellen zu beleuchten, und hierin haben sie ihre größte Bedeutung. Jeder neue Beitrag zur Beleuchtung ihrer Idee und Ausbreitung ist aus diesem Grunde von Wichtigkeit. Ich glaube deshalb annehmen zu dürfen, daß in einer Festschrift, die dem hochverdienten Mythologen Professor Dr. Eugen Mogk gewidmet ist, eine nähere Besprechung zweier neugefundener Steine, von denen mit großer Sicherheit gesagt werden kann, daß sie einem kultischen Zwecke gedient haben müssen, auf das Interesse der Fachleute zählen könnte. So verlockend es nun aber wäre, in dieser Verbindung das ganze, jetzt sehr vermehrte[1]) Material von neuem aufzunehmen, um es auf einer breiteren Basis als früher zu behandeln, so würde dies hier doch zu weit führen, und außerdem wäre die Zeit vielleicht noch kaum dazu reif; dies gilt besonders von der Datierungsfrage.

Der erste dieser Steine wurde im Jahre 1909 auf dem Gehöfte Rykke im Kreise Skatval, Kirchspiel Nedre Stjördalen, Nordtröndelag, an den Tag gebracht und ist früher im Kataloge des Museums für Altertümer zu Trondhjem, wo er Inventarnummer 8946 hat, ganz kurz besprochen worden.[2]) Der Stein selbst ist von ganz ordinärer, verhältnismäßig wenig ausgeprägter

---

[1]) 31 Exemplare typischer Form sind jetzt in Norwegen gefunden. Im Jahre 1905 gab es nur 16 Exemplare.

[2]) Oversigt over [Det kgl. n.] Vidsk. selsk. Oldsags. tilvekst i 1909, S. 25.

Form und gehört zu den kleineren Exemplaren (Fig. 1). Der Typus ist indes vollständig sicher, und das Material ist weißer Marmor. Auf einem kurzen, säulenförmigen Fuß ruht ein etwas breiterer, gewölbter Kopf (*glans*). Unterhalb des Kopfes geht um den Stein eine nur wenig vertiefte, 6 cm breite Rinne, beinahe die ganze Länge des Fußes einnehmend. Die Höhe des Steines beträgt nur 21 cm, der Durchmesser an der Basis des Fußes ca. 24 cm, an der des Kopfes 26 cm. Mitten unter dem Fuße ist eine bis 4 cm tiefe, runde Grube mit einem Durchmesser von 12—13 cm; sie nimmt die größere Hälfte der Fläche ein.[1])

Das größte Interesse knüpft sich indessen an die Fundstelle des Steines und die Fundumstände. Der Stein von Rykke wurde nämlich auf einer isolierten Berghöhe gefunden. Diese Höhe trägt den Namen „Högberget" (d. i. der hohe Berg) und liegt etwa 1 km südlich von dem Gehöft. Sie hat eine längliche Form und erhebt sich von dem Fjorde bis zu einer Höhe von 173 m über dem Meere. Der Gipfel, der eine herrliche Aussicht über den Fjord und die umliegende Landschaft bietet, bildet zwei Terrassen, eine westliche, niedrigere und eine östliche, etwas höhere. Ungefähr in der Mitte der westlichen Terrasse, derjenigen, die dem Fjorde am nächsten liegt und die einen Flächeninhalt von 33 m (O.-W.) × 35 m (N.-S.) einnimmt, befindet sich eine längliche, senkrechte Grube, die recht tief in die aus grauem Schiefer bestehende Bergmasse hinabgeht; ob sie Menschenwerk ist oder ihren Ursprung der Natur verdankt, ist noch nicht festgestellt. Die längliche, ovale Öffnung ist in ungefähr nordsüdlicher Richtung orientiert und mißt etwa 1,9 × 0,95 m. Sie erweitert sich gegen Süden und wird nach Norden zu schmaler, so daß sie ein eiförmiges Aussehen hat. Oben in dieser Grube wurde der Stein gefunden.

Im Jahre 1915 wurde die Grube näher untersucht.[2]) Sie stand, wie es gewöhnlich der Fall zu sein pflegt, voll Oberflächenwasser, das zuerst ausgeschöpft werden mußte. Endlich

---

[1]) Eine ähnliche Vertiefung unter dem Fuße kann man auch auf einem Steine von Fosnes, Kirchspiel Stryn, Nordhordland, sehen (Th. Petersen: Nogle Bemerkninger etc., S. 7).

[2]) Die Untersuchung wurde von dem Bauern Oliver Alstad, dem Repräsentanten des Museums im Kreise Skatval, und dem Bibliotheksassistenten Victor Ronander unternommen. Auf ihrem Bericht fußt meine Beschreibung der Grube mit ihrem Inhalt.





Fig. 1. Phallosstein von Rykke
Höhe 21 cm.



Fig. 2. Phallosstein von Berg
Höhe 38,6 cm.

wurde der Boden freigelegt, und man fing an, den Schutt zu entfernen, der die Grube füllte. In einer Tiefe von etwa 1 m unter der Grubenöffnung zeigte es sich, daß zahlreiche größere und kleinere Blöcke von weißem Marmor einen wesentlichen Teil des Inhalts ausmachten. Besonders dicht lagen diese Blöcke an der östlichen Wand der Grube in einer Tiefe von etwa 1,3 m. Sie hatten eine körnige, verwitterte Oberfläche und boten ganz merkwürdige Formen dar. Die meisten waren dünn und länglich, zum Teil spitz auslaufend gegen das eine Ende oder gegen beide Enden, einige mit schneideförmigen Kanten, so daß mehrere von ihnen ein auffälliges, spieß-, messer- oder donnerkeilähnliches Aussehen hatten; die Länge wechselte von etwa 10—75 cm, die größeren Blöcke können eher als Fliesen charakterisiert werden. Alle dürften jedoch ganz gewiß den Launen der Natur ihre Form verdanken. Ob sie diese Form in der Grube selbst durch Verwitterung und Einwirkung des Wassers bekommen haben oder ob ihre Lage hier eine sekundäre ist, ist schwer nachzuweisen. Wahrscheinlich ist jedoch das erstere der Fall, denn es fällt auf, daß sowohl am Fuße des Berges als auf einer anderen Stelle ganz in der Nähe Marmorgänge angetroffen werden. Sicher feststellen läßt sich die Sache wohl nicht, bevor die Grube gänzlich geleert sein wird. Bei der früheren Untersuchung erreichte man eine Tiefe von 2,75 m; dann wurde die Arbeit durch Wasseransammlung so erschwert, daß man aufhören mußte; aber noch wurden Marmorblöcke gefunden.

Von großem Interesse waren die Spuren eines senkrecht stehenden, runden Balkens, auf den man in der nördlichen Ecke der Grube stieß. Von diesem Balken waren jetzt nur gänzlich vermoderte Reste des Holzes übrig; seine Existenz aber dürfte doch keinem Zweifel unterliegen. Er mag ziemlich dick gewesen sein, 25—30 cm im Durchmesser. Sein Fuß ruhte auf einem Vorsprung der Grubenwand etwa anderthalb Meter unter der Oberfläche.

Es kann ohne weiteres gesagt werden, daß wir es hier nicht etwa mit einer Grabanlage zu tun haben; nichts deutete darauf, und wir kennen auch keine ähnlichen Anlagen. Sonst sind ja wie bekannt die phallosförmigen, weißen Steine sehr häufig in Gräbern gefunden worden, wo sie offenbar in apotropäischer Absicht als Schützer des Grabfriedens aufgestellt sind, ein weitumspannender Gedanke, dem wir auch im klassischen Altertum

im Priapuskulte begegnen. So lesen wir auf einem Priapus in einem der Columbarien Roms folgende bekannte Inschrift aus der Zeit des ersten Jahrhunderts n. Chr.: *Custos sepulchri pene destricto deus Priapus ego sum mortis et uitai locus.*[1]) Aus dem Umstand, daß unsere phallischen Steine so oft in den Gräbern gefunden werden, dürfen wir schließen, daß sie vorzugsweise im privaten, heimischen Kulte zu Hause waren. Aber die oben erwähnten Fälle, wo solche Steine auf alten Kultplätzen gefunden worden sind, deuten auch darauf, daß sie im Kulte eines weiteren Kreises als desjenigen eines einzelnen Hausstandes verwandt wurden. Überhaupt wird uns immer klarer, wie außerordentlich tief das phallische Element im Fruchtbarkeitskulte in die alte germanische, auf Ackerbau ruhende Gesellschaft hineingegriffen haben muß,[2]) vielleicht schon in der Bronzezeit, besonders aber in der älteren Eisenzeit, wie auch die Erinnerung daran in der Sagaliteratur noch nicht ganz erloschen ist.[3])

Kehren wir nun wieder zu dem phallischen Stein auf dem „Högberg“ zurück, so sind, wie wir gesehen haben, sehr starke Gründe zu der Annahme vorhanden, daß wir es wirklich mit einer alten Kultstätte zu tun haben. Der Stein selbst, seine Lage auf einer isolierten Berghöhe,[4]) sein Anbringen oben in oder oberhalb einer mit weißen Marmorblöcken aufgefüllten

---

[1]) Corpus Inscr. Lat. 6, 3708. Nach J. B. Jacobsen: Manes, Kbh. 1914, S. 183 zitiert; cfr. auch die phrygischen Grabphallossteine u. a. von A. Koerte in Athen. Mitteil. XXIV (1899), S. 7 ff. besprochen. Siehe besonders Hugo Jungner: Gudinnan Frigg och Als härad, Upps. 1922, S. 208 f., wo Priapus und die Vanengottheiten als Schützer der Toten näher besprochen sind, und Magnus Olsen: Tjǫsnur og tjǫsnublót, Ark. f. nord. Filol. XXVI, S. 342 ff.

[2]) Cfr. Artikel Phallusdienst von Eugen Mogk in Hoops Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, III, S. 414 ff.

[3]) Siehe z. B. Morkinskina, Chra. 1867, S. 28, und Flateyjarbók, Chra. 1862, II, S. 331 f.

[4]) Eben diese Berghöhe ist es vielleicht, die dem Gehöfte Rykke den Namen gegeben hat. Die ältere, belegte Form *Rykkin* dürfte nämlich mit Recht aus **Rokk-vin* abgeleitet werden, dessen erstes Glied offenbar identisch mit dem altnord. Hauptwort *rokkr* m., ‘Spindel’ ist. Wie altnord. *stafr, stokkr staurr* und dgl. könnte auch *rokkr* zur Bildung der Berg- und Höhennamen gebraucht worden sein; cfr. O. Rygh: Norske Gaardnavne, XV, S. 26. Die Bedeutung von *Rykke* würde also sein: ‘die Wiese unterhalb des länglichen, spindelähnlichen Berges’. Einen ähnlichen Bedeutungsbegriff finden wir in mehreren norwegischen Ortsnamen, so z. B. in Bergvin (Bergen) und Túnsberg.

Grube, die Reste des runden, aufrecht stehenden Balkens in demselben Grübchen, das alles sind Tatsachen, die in eine unverkennbare, sakrale Richtung weisen.

Lenken wir zuerst unsere Aufmerksamkeit auf die hohe Fundstätte, die isolierte Berghöhe mit weiter Aussicht. Es ist ja eine bekannte, tief wurzelnde Tatsache, daß kleinere Berghöhen als Kultplätze in besonderem Grade bevorzugt waren. Die Ursachen hierfür sind vielleicht nicht überall dieselben und bedürfen hier keiner näheren Erklärung.[1]) Meistens dürfte wohl der Bergkultus, womit ich hier den Kultus auf den Bergen meine, einer älteren Kultschicht angehören als derjenigen der Wikingerzeit, wie sie uns in der eddischen Götterlehre entgegentritt. Er mag in seinem Ursprung und älteren Stadium ein Naturkult *κατ' ἐξοχήν* gewesen sein, unter freiem Himmel ausgeübt. Erinnerungen an diesen Kult sind uns in zahlreichen Ortsnamen aufbewahrt, und noch lebt er in den Feuern, die in der Nacht vor dem Johannistage auf den Bergen angezündet werden. So geht wie bekannt aus mehreren mit Thór zusammengesetzten Höhennamen hervor, daß die Verehrung des Donnergottes nicht selten auf Höhen stattgefunden hat, ein natürliches und gewiß sehr altes Verfahren. Dasselbe ist mit Óðinn der Fall. Auch Spuren einer Verehrung des Ullr und des Baldr schimmern aus Höhennamen hervor.[2]) Verhältnismäßig häufig, besonders in Schweden[3]) und nicht minder in Norwegen,[4]) finden wir Freyr (Freyja) als erstes Glied in Höhennamen. In der Nähe von Trondhjem im Sörtröndelag haben wir auch ein *Njarðarhóll, jetzt Nardo. Besonders die letzteren Namen interessieren uns hier, da wir aus ihnen schließen dürfen, daß auch ein Sonnen- und Fruchtbarkeitskult auf Höhen ausgeübt von alters her stattgefunden hat. So liegt es auch nahe, den phallischen Stein auf dem „Högberg" als Zeugnis eines auf diesem Berge ausgeübten Fruchtbarkeitskultes aufzufassen. Noch mehr von der sakralen

---

[1]) Ich verweise auf den Artikel Bergkultus von Eugen Mogk in Hoops Reallexikon der Germ. Altertumskunde, I, S. 255 f., wo der Bergkultus als mit dem Todeskulte besonders zusammenhängend hervorgehoben ist.

[2]) Cfr. Magnus Olsen: Ullevaal, „Maal og Minne", 1917, S. 47 ff.

[3]) Cfr. M. Fr. Lundgren: Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverge, Göteborg 1878, S. 66 ff. — Elias Wessén: Forntida gudsdyrkan i Östergötland (Meddel. fr. Östergötl. fornm. och museiför. 1921), S. 128 ff.

[4]) Magnus Olsen l. c.; Hedenske kultminder i norske stedsnavne, I, S. 26 ff.

Bedeutung des Steines überzeugt werden wir durch die übrigen auffälligen Umstände, die diesen Fund begleiteten.

Von diesen wollen wir zuerst die Reste des runden, aufrecht stehenden Balkens ins Auge fassen. Es handelt sich gewiß um keinen Grenzpfahl, da niemand zu erzählen weiß, daß jemals eine Grenze, sei es zwischen zwei Gehöften oder zwischen zwei Bezirken, über den „Högberg" gegangen wäre. Das Natürlichste ist doch wohl, diesen Balken oder Pfahl in Verbindung mit dem in dieser merkwürdigen Grube ganz nahe liegenden Phallosstein zu setzen, und die Erklärung, die sich zunächst darbietet, ist, daß der Balken als ein Postament oder Fußgestell des Phallossteines gedient hat. Wahrscheinlich ist das auch der Fall gewesen, und hierdurch wird die sakrale Verwendung des Steines noch mehr hervorgehoben.

Auf die Gefahr eines gänzlichen Irrtums hin kann ich es doch nicht unterlassen, in dieser Verbindung auf eine andere Deutung hinzuweisen. Es wäre nämlich auch möglich, den Balken als einen selbständigen Kultgegenstand neben dem Steine aufzufassen. Ich denke dabei an die nicht unwichtige Rolle, die der Balken im altgermanischen Kulte gespielt haben muß, sei es in der Form eines rohen Fetisches, einer *Irminsûl*, sei es durch Auskerben mit menschlichen Zügen versehen.[1]) Ein solcher Balken, neben einem Phallosstein aufgerichtet, würde sich sehr gut in einen Fruchtbarkeitskult einpassen, der sich an dieser Stelle und zu dieser Zeit[2]) gewiß rein phallisch geformt haben könnte. Unwillkürlich suchen unsere Gedanken den altnordischen *stafr*, der uns als Name eines primitiven Kultgegenstandes in der Form eines Balkens oder einer Stange, vielleicht auch mit menschlichen Zügen roh ausgestattet, in der alten Literatur überliefert ist. Daß die phallische Natur dieses Kultgegenstandes hervortretend gewesen ist, schimmert aus den sprachlichen Quellen[3]) wie auch aus bekannten Funden phallischer Holzbilder, die wir mit Grund in diesen Kultkreis hineinziehen können, deutlich hervor. Auch sei an den möglichen Zusammenhang zwischen *áss* m. 'Balken' und *áss* m. 'Gott' erinnert. Die ganze Frage, die sich an den *stafr* in kultischer

---

[1]) Cfr. Karl Helm: Altgermanische Religionsgeschichte, I, S. 214 ff.

[2]) Ich setze voraus, daß der Stein nicht jünger als die ältere Völkerwanderungszeit ist. Spätestens auf diese Zeit dürfte auch der Name *Rykke* (< **Rokk-vin*) zurückgehen. Wir kennen innerhalb der Grenzen dieses Gehöfts Grabfunde sowohl aus der Bronzezeit als aus der älteren Eisenzeit.

[3]) So vielleicht besonders aus zwei schwedischen Ortsnamen, nämlich *Nälsta*, Uppl., < *Nærthastaff* (1354) < **Njarðarstafr* (?) und *Harestad* Bohusl., < *Harundarstafr*, letzterer aller Wahrscheinlichkeit nach eine Zusammenstellung von *hǫrund* f., phallos, und *stafr*. Siehe Magnus Olsen: Hedenske kultminder i norske stedsnavne, I, S. 251 und 257. Dürfen wir vielleicht im Balken auf dem „Högberg" einen solchen *Harundarstafr* sehen??

Bedeutung und die primitiven Holzidole knüpft, ist mehrfach von den Mythologen behandelt worden, und ich beschränke mich deshalb darauf, auf ihre Schriften zu verweisen.[1]) Näher auf diesen Gegenstand einzugehen ist hier kein Anlaß, wie das auch außerhalb des Rahmens dieses kleinen Aufsatzes liegen würde.

Auch die weißen Marmorblöcke, mit denen ein großer Teil der Grube gefüllt war, dürfen wir nicht unberücksichtigt lassen. Zwar ist Grund anzunehmen, daß ihre Lage in der Grube eine primäre ist, und daß sie nicht absichtlich dort niedergelegt wurden. Auf der anderen Seite dürfte aber ihre bloße Anwesenheit in der Grube eine mitwirkende Ursache dazu gewesen sein, daß der Phallosstein eben auf dieser Stelle aufgerichtet wurde, und dadurch haben sie die Sakralität der Kultstätte erhöht. Aus den jetzt zahlreich belegten Fällen, wo weiße Marmor- oder Quarzblöcke und weiße Kieselsteine (altnorw. *hégeitill* m.) oder weißer Meeressand[2]) zum Sakralisieren der Gräber besonders in der älteren Eisenzeit,[3]) weniger häufig in der jüngeren,[4]) sporadisch auch schon in der Bronzezeit, verwandt worden sind, ersehen wir nämlich, daß die weiße Farbe eine heilige, sakrale Farbe war. Sie ist offenbar auch im Norden in den jüngeren Perioden der prähistorischen Zeit die Farbe des Todes (*'pallida mors'*) gewesen. Da die phallischen Steine so oft in Gräbern oder in Verbindung mit Grabanlagen gefunden werden, verdanken vielleicht auch sie die weiße Farbe ihrer Verknüpfung mit dem Grabkulte, eine Frage, die uns übrigens nebst der Genesis der Steine weit außerhalb der Grenzen Norwegens führt und die deshalb hier nicht näher berührt werden soll.

---

[1]) Unter anderen besonders Karl Helm: Altgermanische Religionsgeschichte, Heidelberg 1913, S. 214 ff.; Magnus Olsen: Hedenske kultminder i norske stedsnavne, I, Kra. 1915, S. 250 ff., und jüngst Hugo Jungner in seiner ideenreichen Schrift „Gudinnan Frigg och Als härad“, Upps. 1922, S. 345 ff.

[2]) Vgl. hiermit die Kieselschicht und den feinen Meeressand in griechischen Gräbern. S. Eitrem: Hermes und die Toten, Chra. Vidsk. Selsk. Forh. 1909, Nr. 5, S. 56 und Ejd.: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, [Chra.] Vidsk. Selsk. Skr. II, Hist.-Filos. Kl. 1914, Nr. 1, S. 134.

[3]) Beispiele aus dem westl. Norwegen bei H. Shetelig: Vestlandske graver fra jernalderen, Bergen 1912, S. 149 f.; Ejd.: Arkeologiske tidsbestemmelser av ældre norske runeindskrifter, Kra. 1914, S. 67, Note 2. Ejd.: Tidlige baatgraver, „Oldtiden“ 1916, S. 76. Mehrere Beispiele sind auch aus dem Tröndelag und dem nördlichen Norwegen bekannt.

[4]) Noch im späteren norwegischen Volksglauben begegnet uns die weiße Farbe in sakraler Verbindung. Siehe z. B. A. Chr. Bang: Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter [Chra.] Vidsk. Selsk. Skr. II, Hist.-Filos. Kl. 1901, Nr. 1, S. 140 u. 184.



Auch die Grube selbst könnte ja Grund zu Spekulationen geben, und nicht unwahrscheinlich hat sie ebenfalls eine sakrale Rolle gespielt. Dieser nachzuspüren würde uns jedoch zu weit auf den Weg bloßen Ratens führen, zudem ist auch die Untersuchung der Grube noch nicht vollendet.

Eine Zusammenfassung der oben hervorgehobenen Momente dürfte als Resultat ergeben, daß der phallische Stein von Rykke in Skatval ein wirklicher Kultgegenstand gewesen ist, ferner daß er auf einem wirklichen, auf einer Berghöhe gelegenen Kultplatz gefunden worden, und daß der auf dieser Stelle ausgeübte Kultus wahrscheinlich ein Fruchtbarkeitskult gewesen ist.

Gehen wir zunächst zum anderen Steine über. Hier können wir uns kürzer fassen. Dieser Stein gehört zu den größeren Exemplaren und ist ein schöner und typischer Repräsentant der Gruppe (Fig. 2). Er ist 38,6 cm hoch, der Fuß 39,5 cm im Durchmesser, die größte Breite des gewölbten Kopfes 47 cm. Um den Fuß zieht sich eine gewölbte Rippe, die indes zum Teil verwittert ist, wie auch sonst die Oberfläche durch Verwitterung gelitten hat. Von großem Interesse ist eine runde, etwa 15 cm breite und bis 3 cm tiefe Grube, die mitten auf dem Kopfe ausgehöhlt ist; der Boden der Grube ist ganz glatt, wie poliert. Ähnliche Gruben finden wir auch auf anderen Steinen, sowohl in Schweden wie in Norwegen, und höchst wahrscheinlich müssen sie als Opfergruben aufgefaßt werden. Schwerer sind sie zu erklären, wenn sie unter dem Fuße,[1]) wie auf dem Steine von Rykke, oder an den Seiten angebracht sind.

Der Stein wurde 1923 dem Museum für Altertümer zu Trondhjem einverleibt, wo er Inventarnummer 12666 hat. Früher war er auf dem Gehöfte Berg im Kirchspiel Nedre Stjördal, Nordtröndelag, aufbewahrt gewesen, und niemand wußte zu erzählen, wann oder auf welche Weise er gefunden wurde. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß es sich um einen Grabfund handelt und daß auch dieser Stein wie so viele andere als Apotropaeum in einem Grabe aufgestellt worden ist, aber daß diese mögliche Anwendung nur eine sekundäre gewesen sein kann und daß der Stein als ein wirklicher Sakralstein dem

---

[1]) Vielleicht ist die Fußgrube hier angebracht, um den auf einem Postament stehenden Stein zu stützen, indem eine entsprechende Erhöhung des Fußgestells in die Grube hineingegriffen haben mag.



Kulte ursprünglich gedient haben muß, geht aus der sorgfältigen Verarbeitung, seiner Größe und besonders aus der auf dem Kopfe angebrachten, verhältnismäßig großen Opfergrube deutlich hervor. Eine äußerliche Stütze der Annahme, daß wir es nicht nur mit einem Kultobjekte zu tun haben, sondern daß es sich auch um einen Fruchtbarkeitskult handele, finden wir in dem sehr interessanten Umstand, daß die Aufbewahrungsstelle des Steines in nächster Nähe eines heidnischen Kultzentrums gelegen ist, das einer der Vanengottheiten geweiht war. Die benachbarten Höfe Bergs sind nämlich Voll und Hove. Auf Voll (d. h. *vǫllr*, Wiese, Ebene) stand im Mittelalter eine jetzt verschwundene Kirche, und Hove leitet seinen Namen von dem heidnischen Tempel (*hof*) ab, der einst hier gestanden haben muß. Im Mittelalter war der letztere Hof in mindestens zwei Teile geteilt, nämlich Hove und Fröhove. Letzteren Namen begegnen wir im späteren Mittelalter in einem Steuerbuch in der Dativform Fröhofue.[1]) Das erste Glied dieses Namens ist gewiß der Name der Göttin Freyja.[2]) Hieraus können wir schließen, daß der Kult, der hier einmal ausgeübt worden ist, ein Fruchtbarkeitskult gewesen sein muß. Wie weit der Fruchtbarkeitskult auf dieser Stelle chronologisch zurückgreift, wissen wir nicht. Aber wir befinden uns auf sehr altem Kulturboden, und ringsumher haben sowohl die Bronzezeit wie die ältere Eisenzeit ihre Spuren hinterlassen. Berg gehört sowohl seiner Namensform wie seiner Lage nach der ältesten Schicht der norwegischen Gehöftsnamen zu. Wir kennen von dieser Lokalität Funde sowohl aus der Bronzezeit wie aus der älteren Eisenzeit. Sprachliche und reale Gründe machen es wahrscheinlich, daß die Gehöfte Hove und Voll jüngeren Ursprungs sind. Sie sind augenscheinlich einem älteren und größeren abstrahiert, und dieses Gehöft kann den topographischen Verhältnissen nach schwerlich ein anderes als Berg sein. So ist es möglich, daß ein enges Verhältnis zwischen Berg und (Frey-)Hove-Voll bestanden hat, und dies wirft wieder einen Reflex auf den Phallosstein von Berg zurück. — —

Wie früher erwähnt ist die Zahl dieser Steine durch neue Funde in den letzten Jahren sehr vergrößert worden, und die bis jetzt in Norwegen bekannten 31 Exemplare verteilen sich

---

[1]) Aslak Bolts Jordebog, udg. af P. A. Munch, S. 36.

[2]) Kaum der des Freyr, cfr. Magnus Olsen: Hedenske kultminder i norske stedsnavne, I, S. 47.

längs der Westküste von Vestagder bis Nordland mit dem Schwerpunkt in Rogaland im südwestlichen Norwegen; hieran schließt sich eine Anzahl mehr oder weniger atypischer und degenerierter Formen. Mehrere von ihnen sind sehr schöne und sorgfältig bearbeitete Exemplare. Ein in einer alten Kirchenstätte auf Varöy, Nordtröndelag, gefundener prachtvoller Stein ist sogar mit Ornamenten versehen.[1]) Daß dieser Stein ein wirkliches Kultobjekt gewesen ist, kann nicht bezweifelt werden. Dasselbe dürfte auch von der Mehrzahl der übrigen Steine gelten, und es liegt nahe anzunehmen, daß die apotropäische Anwendung in den Gräbern meistens nur eine sekundäre ist. Mit voller Sicherheit geht jedenfalls aus dem vorliegenden, umfassenden Materiale hervor, daß die weißen Phallossteine in der Völkerwanderungszeit eine große, kultische Rolle gespielt haben und Ausdruck tiefer und allgemein verbreiteter Vorstellungen sind, deren Art in engem Zusammenhang mit der phallischen Form der Steine gestanden hat.

Um so viel auffälliger ist es deswegen, daß dieser Steine in der altnordischen Literatur keine sichere Erwähnung getan wird. Ich habe mir das Schweigen der literarischen Quellen dahin deuten zu sollen geglaubt, daß die Steine einem im Verhältnis zu denselben völlig vergangenen Zeitraum angehören und deshalb der Erinnerung entschwunden sind. Auf der anderen Seite wäre es doch wohl auch kein so ganz widersinniger Gedanke, daß irgend eines der Eddalieder, die ja sonst auf vielem Kultur- und Sagenstoff aus der Völkerwanderungszeit bauen, auch ein Andenken dieser Steine enthalten hätte. Und ich halte es nicht für so ganz ausgeschlossen, daß dies nicht wirklich auch der Fall sein könnte. Ich denke hier an die bekannte Stelle der Guðrúnarkviða III. Der Inhalt des Gedichts ist kurz folgender:

Herkja, das Dienstmädchen Atles und ehemaliges Kebsweib, beschuldigt Guðrún der Buhlerei mit Þjódrekr. Atli wird darob sehr verstimmt. Auf die Frage Guðrúns, warum sein Sinn so finster sei, wirft er ihr ihre Untreue vor. Da erbietet Guðrún sich, ihre Unschuld durch einen Eid bei dem „heiligen, weißen Steine“ zu beweisen:

---

[1]) Th. Petersen: Nogle Bemerkninger etc., S. 8.

(Str. 3)[1]: **Þér monk alz þess**
eiþa vinna
at enom hvíta
helga steine,
at viþ Þjóþmars sun
þatke áttak
es vǫrþ né verr
vinna knátte.

Gleichzeitig wirft sie Atle seine Treulosigkeit gegen ihre Brüder vor. Niemand sei da, sie zu rächen. Selbst müsse sie sich jetzt von der Beschuldigung reinigen. Sie fordert auf, den Saxe, den zauberkundigen Fürsten der Südländer, zu holen, der sich auf das Wahrzeichen des heiligen, wallenden Kessels versteht (*hann kann helga hver vellanda*). [Das geschieht], und in Gegenwart einer zahlreichen Versammlung steckt sie die Hand in das siedende Wasser bis zu dem Boden des Kessels und nimmt die *jarknasteina* heraus. Stolz wendet sie sich hin zu den versammelten Recken und zeigt ihnen ihre weiße, von der Hitze des Wassers unbeschädigte Hand:

(Str. 9): **Hló þá Atla**
hugr í brjóste,
es heilar sá
hendr Guþrúnar:
— — — —

Alsdann wird die Verleumderin Herkja zum Kessel geführt, um derselben Probe unterworfen zu werden. Es ist jämmerlich anzusehen, wie ihr die Hände verbrannt werden (*hvé þar á Herkjo hendr sviþnoþo*). Dann wird das Mädchen ins faule Moor gesteckt. So wurde Guðrúns Kränkung gerächt. —

Es ist nun die allgemeine Auffassung, daß der „heilige, weiße Stein" der 3. Strophe seine nähere Erklärung durch die *jarknasteina* der 8. Strophe erhält und daß die Handlung *eiþa vinna at enom hvíta helga steine* mit dem in der letzteren Strophe geschilderten Gottesurteil identisch ist. Diese Erklärung bietet sich natürlich dar, und es mag sein, daß sie auch die richtige ist. Eine nicht geringe Unklarheit bleibt jedoch, soweit ich sehen kann, dabei zurück. Es handelt sich also auf der einen Seite um einen Eid, bei einem heiligen, weißen Steine geschworen, auf der anderen Seite um ein Gottesurteil, das darin

[1]) Nach der Ausgabe von Sijmons zitiert.

bestand, *jarknasteina* aus einem mit siedendem Wasser gefüllten Kessel aufzunehmen. Blieb die Hand der Angeklagten dabei unbeschädigt, so war sie unschuldig, anderenfalls war ihre Schuld erwiesen. Die Bedeutung des Wortes *jarknasteinn*[1]) geht aus mehreren Stellen der alten Literatur hervor. Steine, die so benannt worden sind, müssen klein und glänzend (*bjartr*) gewesen sein. Sie wurden als Schmucksteine verwandt und sind wohl gewöhnlich Edel- oder Halbedelsteine gewesen, vielleicht auch kleine Kieselsteine aus weißem oder klarem Quarz. In der Guðrúnarkviða I wird ein Jarknastein (*bjartr steinn*) erwähnt als *á band dregenn.* Hierunter dürfen wir eine Perle verstehen, wie auch Perlen aus Halbedelsteinen, z. B. aus Karneol und aus klarem oder halbklarem Quarz, aus der jüngeren Eisenzeit wohl bekannt sind. Daß den Jarknasteinen auch übernatürliche Kräfte beigelegt worden sein mögen, kann nicht zweifelhaft sein;[2]) sie sind gewiß häufig als Amulette verwandt worden. Sprachlich muß das erste Glied im *jarknasteinn* einen Wortstamm enthalten, der „glänzend, weißschimmernd, weiß“ bedeutet.[3]) Wie im *glersteinn*, Glasperle, dürfte die Bedeutungsschwere im *jarknasteinn* im ersten Gliede liegen, während das zweite Glied sekundärer, fossiler Natur ist.[4])

So kann ein *jarknasteinn* gewiß auch ein *heilagr, hvítr steinn* genannt werden; statt *hvítr* hätte man in diesem Falle jedoch eher *bjartr* erwarten können; *hvítr* dürfte im Gedicht der Alliteration

---

[1]) Wie bekannt wird *jarknasteinn* im Altnord. als ein angelsächsisches Lehnwort betrachtet; cfr. Alex. Bugge: Vesterlandenes indflydelse paa nordboerne i vikingetiden, S. 160, und Finnur Jónsson: Norsk-islandske kultur- og sprogforhold i 9. og 10. aarh., S. 73.

[2]) Cfr. Axel Garboe: Kulturhistoriske Studier over Aedelstene, Kbh. 1915, passim. — Auch Glasperlen (*glersteinar*) dürften vielleicht unter die Jarknasteine gerechnet werden. Ich verweise in dieser Verbindung auf die zahlreichen Fälle, wo in norwegischen Gräbern mit männlichem Inventar aus der jüngeren Eisenzeit eine einzelne Glasperle gefunden worden ist; in einem Falle war diese Perle am rechten Oberarm befestigt. Daß diese Perlen als Amulette und nicht als gewöhnliche Schmucksachen betrachtet werden müssen, daran kann kaum gezweifelt werden.

[3]) Siehe die altnord. Wörterbücher. *Jarkna-* ist wohl auch mit gr. *ἀργής*, weißglänzend, schimmernd, und skr. *arjuna*, glänzend, rein, weiß, stammverwandt.

[4]) Cfr. norw. dial. *jarnstein*, Angelschnurgesenk, ein Wort, das noch von den norw. Fischern gebraucht wird, obgleich das Gerät längst nur aus Eisen gearbeitet wird.

wegen gewählt sein. Hiermit aber hören doch, soweit ich sehen kann, die Berührungspunkte zwischen dem eidlichen Verfahren der 3. Strophe der Guðrúnarkviða III und dem in der 8. Strophe geschilderten Gottesurteil auf. Im ersten Falle ein Eid bei einem heiligen, weißen Steine geschworen, im zweiten eine stumme Handlung, wo mehrere kleine Steine aus siedendem Wasser aufgenommen werden, und wo die Entscheidung der Schuldfrage im Verbrennen der Hände liegt; die Rolle der Jarknasteine scheint dabei eine ganz untergeordnete zu sein; wahrscheinlich forderte nur die Feierlichkeit der heiligen Handlung Steine besonderer, hervorragender Art. Es fällt doch schwer, diese zwei Handlungen zu vereinen, und ihre Identität scheint auch nicht außer Zweifel zu sein. Ich überlasse nun der Prüfung von Fachleuten die Erklärung, daß es sich um zwei verschiedene Dinge handelt und daß wir im ersten Verfahren eine Reminiszenz einer an den phallischen Marmorstein geknüpften feierlichen Handlung zu sehen haben. Was könnte doch auch natürlicher sein, als daß sich die Ehefrau von der Beschuldigung der Untreue durch einen Eid bei dem heiligen Phallosbild, dem primitiven Symbol der Ehe, reinigte? Und wie das Gedicht über Stoff und Namen der Völkerwanderungszeit gebaut ist, dürfte es auch kulturgeschichtliche Erinnerungen aus derselben Zeit enthalten können.

KVASIR UND DER MAGISCHE GEBRAUCH DES SPEICHELS.

Von **R. Stübe.**

Als die Asen und Vanen Frieden schlossen, bereiteten sie den Friedenstrank Kvasir, indem sie gemeinsam in ein Gefäß spuckten und das so erzeugte Getränk genossen. Dadurch wurden Asen und Vanen zu einer Gemeinschaft verbunden. Daß gemeinsame Nahrung eine unverbrüchliche Verbindung zwischen den Genießenden herstellt, ist eine weit verbreitete, uralte Anschauung. Es handelt sich dabei nicht etwa um eine symbolisch zu verstehende Handlung, sondern um ein ganz real aufgefaßtes primitives Sakrament. Aus der Nahrung gewinnt der Mensch seine körperliche Substanz, vor allem das Blut. Gemeinsame Nahrung begründet also eine physische Gemeinschaft durch Teilhaben an gleichem Blute. Da aber das Blut vielfach als Träger des Lebens gilt, so bewirkt Speisegemeinschaft eine reale Lebensgemeinschaft.

Die Herstellung des Kvasir durch Speichel ist von den nordischen Quellen scheinbar nicht mehr verstanden worden. Der Name ist vom schwedischen *kvasa* (zerdrücken, auspressen) abzuleiten. Wir brauchen kaum mit Grimm auf das russische Квасъ (säuerliches Getränk aus Stutenmilch) oder mit Wesselowsky auf Квасить oder заквашивать (sauermachen, Kwas machen) zurückzugehen. Der Ursprung des Wortes ist sicher und beweist, daß es sich in der Hauptsache beim Kvasir um das Auspressen von Substanzen handelt. Da aber auch der Speichel dabei eine Rolle spielt, so kann es sich nur um das primitive Verfahren handeln, daß man Pflanzenstoffe gemeinsam zerkaut und den mit Speichel gemischten Brei in ein Gefäß speit. Dabei verwandelt der Speichel durch das in ihm enthaltene Ptyalin den Stärkegehalt von Pflanzen in Traubenzucker. Wird diese Masse auf-

bewahrt, so tritt Gärung ein, bei der der Traubenzucker zerfällt. Eines seiner Zerfallsprodukte ist Alkohol. Auf diese Weise wird noch heute bei Inselvölkern des Stillen Ozeans, in Australien und Peru ein berauschendes Getränk hergestellt. Die Sage vom Kvasir zeigt also, daß diese primitive Herstellung alkoholischer Getränke auch den Germanen in vorgeschichtlicher Zeit bekannt war. Der finnische Gelehrte K. F. Tiander hat in seiner Arbeit „Der Kultustrank und das älteste Alkoholgetränk der Menschheit. St. Petersburg 1908 (russisch)" die Vermutung ausgesprochen, daß diese Herstellung des Alkohols in eine Zeit zurückgeht, wo der Mensch nur vegetarische Nahrung kannte und noch nicht die Zubereitung der Speisen durch Feuer besaß. Dazu mag Westermarcks Beobachtung passen, daß die zahlreichsten Geburten bei Naturvölkern in die Zeit fallen, wo der reichste Vorrat an vegetarischen Lebensmitteln vorhanden ist. Die Herstellung alkoholischer Getränke wird bis heute bei den Primitiven stets als eine genau geordnete soziale Angelegenheit geübt. Damit liegt die Vermutung nahe, daß diese Produktion — wie alle wirtschaftliche Gemeinarbeit — mit religiösen Vorstellungen verflochten ist. Der Verfasser hat diesen Gedanken kurz zu begründen gesucht in einer kleinen Arbeit „Zur Ursprungsgeschichte der alkoholischen Getränke" (Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie. Herausgegeben von Conrad Matschoß. 8. Bd., 1918, S. 56—63). Die religionsgeschichtliche Untersuchung ging von der Frage aus, warum der Alkoholgenuß so allgemein verbreitet ist, so fest im menschlichen Gebrauch haftet, wo der Alkohol doch kein Nahrungsmittel ist. Der Gedanke, den Alkohol als Mittel der Anregung nach ermüdender Arbeit, als die Stimmung belebend gegen die Gleichförmigkeit des Tageslebens, als Trostmittel in Sorgen zu brauchen, ist erst ein Ergebnis höherer Kultur, wo der Mensch die Not des Daseins um so stärker empfindet, je mehr er in den unentrinnbaren Zwang des wirtschaftlichen Mechanismus eingespannt ist.

Wir müssen weit tiefer in das Denken des primitiven Menschen eindringen, um den Alkoholgebrauch der Urzeit zu verstehen. Für das primitive Denken ist mit der Nahrung ein Geheimnis verknüpft: sie wirkt lebenserhaltend und kraftspendend. Was Kraft gibt, muß in sich von einer Kraft erfüllt sein. In Dingen ist „Macht" verborgen, die man seit

R. C. Codringtons Forschungen unter den Melanesiern (1891) als „Mana“ bezeichnet. Diese Vorstellung aber ist überall verbreitet; sie war auch den Germanen nicht fremd und lebt im Volksglauben Schwedens noch heute.

Eine mit „Macht“ geladene Substanz aber ist nun der Alkohol in ganz besonderem Sinne. Er führt einen Zustand herbei, in dem sich der Mensch über das natürliche Maß seiner Fähigkeiten erhaben glaubt. Der mit „Macht“ geladene Mensch aber äußert sich in der „Ekstase“, die vor allem als ein Mittel magischer Wirkung gilt. Zur Herbeiführung der Ekstase bedienen sich die Magiker der verschiedensten Reizmittel. Vor allem wird auch der Alkohol als ein Mittel, um magische Kräfte zu gewinnen, benutzt, weil er eine gesteigerte Erregung bewirkt. Deshalb ist bei primitiven Völkern der Genuß des Alkohols eine rituelle Handlung, die nicht jedem erlaubt ist, oder er ist für die Gemeinschaft auf die Feier religiöser Feste beschränkt. Daß Erzeugung und Genuß alkoholischer Getränke im religiösen Kultus ihre letzten Wurzeln haben, ist danach wahrscheinlich. Sobald an die Stelle der unpersönlichen Machtvorstellung der Glaube an „Geister“ tritt, wird der Alkohol ein Mittel, um sich in der Ekstase mit diesem in Verbindung zu setzen. Der „Schamanismus“, seinem Wesen nach Magie, ist ein Geisterkult durch Ekstase erregende Mittel. Endlich wird der Wein selbst Objekt religiöser Verehrung und ein sakramentales Mittel der mystischen Vereinigung mit der Gottheit.

Von der magischen Wirkung des durch Speichel hergestellten Rauschtrankes spricht noch eine Erzählung der altnordischen Literatur. Vielleicht darf man vermuten, daß hier Einwirkungen aus dem magischen Brauch und dem Schamanismus der Lappen auf die Nordgermanen zur Geltung kommen.

Die „Hálfs Saga ok Hálfsrekka“ erzählt im Eingang, daß König Alrekr, der schon mit der Signý verheiratet war, wegen ihrer Schönheit noch die Geirgildr zu sich nahm. Da aber beide Frauen in beständigem Streit lagen, so wollte der König die behalten, die ihm das beste Bier braute. Signý bat Freyr um Hilfe, die Geirgildr aber Oðinn. Dieser erschien unerkannt und legte seinen Speichel in das Gefäß. Und das Bier der Geirgildr wurde das beste.

Vielleicht kommt in dieser Sage der Speichel nur als magisches Mittel in Frage, während in der Kvasir-Sage noch

das Herstellungsverfahren der Urzeit durchschimmert. In der Tat ist der Glaube an eine magische Wirkung des Speichels — auch ohne Zusammenhang mit einem Rauschtrank — über die ganze Erde verbreitet und vielfach noch heute zu beobachten. Als z. B. 1905 der gefangen genommene König von Dahomey, Behamzin, in Paris war, berichteten die Zeitungen, daß seine Frauen mit Spucknäpfen versehen waren und den Speichel, so oft der König ausspie, mit großer Geschicklichkeit auffingen. Darin sahen die Pariser nur eine barbarische Seltsamkeit; es muß aber hier eine magische Vorstellung vorliegen, die zu erforschen man versäumt hat. In seiner oben genannten Schrift hat K. F. Tiander dafür reiches Material zusammengetragen, das ich zu prüfen und zu ergänzen versucht habe. Wenn hier auch nicht mehr erreicht wird als eine Zusammenstellung des weit verbreiteten Stoffes, so mag auch solche für die religionsgeschichtliche Arbeit doch nützlich sein.

Merkwürdig ist, daß die magische Anwendung und Wirkung des Speichels auf sehr verschiedene, sogar gegensätzliche Anschauungen zurückweist.

I. Der Speichel als Heilmittel.

Nach dem Evangelium Johannis (9, 6) heilte Jesus einen Blindgeborenen, indem er auf den Erdboden spie und mit dem Speichel einen Teig machte, den er auf die Augen des Blinden strich. Der blinde Bettler gewinnt das Sehvermögen wieder, nachdem er sich im Teich Siloah gewaschen hat. Wie es mit dem geschichtlichen Wert dieses Berichtes steht, ist hier nicht zu prüfen. Jedenfalls soll eine wunderbare Heilung berichtet werden, zu der Jesus Speichel benutzt. Nach antikem Volksglauben hat der Speichel eine heilende Kraft, weil er Dämonen vertreibt, die Krankheiten verursachen. Es liegt nahe, hier eine speziell jüdische Volksanschauung anzunehmen. Das wird durch die Talmudstelle Baba Batra 126[b] erwiesen, wonach der Speichel des erstgeborenen Sohnes eines Mannes gegen Augenleiden heilsam ist. Eine Parallele erfuhr Heinrich Barth in Zentralafrika bei den Tulah am Niger. Sie brachten dem Reisenden eine Handvoll Sand, den er mit seinem Speichel befeuchten mußte, um ihn wundertätig zu machen. Bei den Kirgisen werden Augenleiden dadurch geheilt, daß der Schamane

dem Kranken auf die Augen spuckt. In Finnland werden Geschwulste geheilt, indem man aus der heißen Badestube einen Stein nimmt, ihn dreimal auf die Geschwulst drückt und jedesmal dreimal auf den Stein spuckt. Dann muß man den Stein auf den alten Platz zurücklegen. In Amerika heilt man Brandwunden mit Speichel, indem man dabei den Spruch sagt:

„As far as the east is from the west,
Come out fire and go in frost,
In the name of the Father, Son and Holy Ghost,
Come out fire and go in frost.“

Der Glaube an die Heilkraft des Speichels bei Augenkrankheiten ist in Italien heute noch verbreitet, wie er schon den Römern bekannt war.

Auch in Deutschland ist der Brauch verbreitet, daß man Augenentzündung bei Kindern durch Bestreichen mit Speichel heilt. In Mecklenburg wird die Flechte dadurch geheilt, daß man bei abnehmendem Mond auf sie spuckt und die kranke Stelle mit dem Rücken des Messers reibt. Als Gegengift gegen Schlangenbiß galt im Mittelalter — vielleicht noch jetzt — der Speichel eines nüchternen Menschen.

II. Der Speichel als Mittel von Kraftwirkungen.

Daß die Anwendung des Speichels als Heilmittel auf der Mana-Vorstellung beruht, beweisen die zahlreichen volkstümlichen Bräuche, in denen mit dem Speichel irgend eine Kraftwirkung verbunden ist. Vielfach werden diese Bräuche bei uns geübt, ohne daß unser Volk sich noch des ursprünglichen Sinnes bewußt ist. Wir müssen da die Deutung oft erst aus den gleichen Bräuchen primitiver Völker gewinnen. Weit verbreitet ist in unserm Volke die Sitte, den Speichel auf dem Boden durch Zertreten zu beseitigen. Ganz dasselbe tun Indianer Nordamerikas; sie vernichten die Spuren des Speichels; ein Feind, der ihn etwa fände, könnte ihnen Schaden zufügen. Um zu verhüten, daß ihr Speichel in fremde Hände fällt, spucken sie häufig auf ihre Mäntel. Hier ist der Speichel zweifellos als eine mit Macht geladene Substanz gedacht. Das tritt bei uns noch sehr deutlich hervor in dem Brauch, daß man bei Beginn einer körperliche Kraft fordernden Arbeit, wie Heben, Ziehen, Hacken, in die Hände spuckt. In die Handflächen zu spucken ist aber auch

ein Mittel, etwas im Gedächtnis festzuhalten. Aus Thüringen ist mir der Brauch mitgeteilt worden, daß bei Verkauf eines Hundes der Verkäufer dem Hunde das Maul öffnet und der neue Besitzer dem Hunde ins Maul spuckt. Um das Angeln erfolgreich zu machen, spuckt der Angler auf den Köder, bevor er die Angel auswirft. Ein weit verbreiteter Brauch ist es, auf Geld zu spucken. In Rußland ist es bei Trinkgeldern seitens des Gebers eine Sitte der kleinen Kaufleute. Bei uns geschieht es oft bei der ersten Tageseinnahme, dem Handgeld. Auch wenn man zum ersten Male im Jahr den Kuckuck schreien hört, soll man dreimal auf sein Geld spucken. Dazu finden sich nun viele Parallelen in anderen Völkern. In Finnland mischt der Bauer in der hohlen Hand den Roggen, der zur Aussaat dienen soll, mit Speichel. Bei den Masai in Ostafrika findet sich ein Brauch, bei dem scheinbar der Speichel als günstig wirkendes Mittel im Hintergrunde steht. Ist eine Frau schwanger, so bereitet der Mann ein besonderes Getränk und ladet die Ältesten des Stammes ein. Das Ehepaar setzt sich nieder, die Geladenen nehmen von dem Getränk in den Mund und bespeien damit die Eltern. Nach einem Gebet für das zu erwartende Kind erst wird das Getränk von den Beteiligten getrunken.

Wenn in Süditalien ein junger Mann ein Mädchen bittet, seine Gevatterin zu werden und sie einverstanden ist, so nehmen sie einen Stein, beide spucken darauf und dann wirft ihn der junge Mann möglichst weit fort mit den Worten: „Möge unsere Freundschaft so lange dauern, bis dieser Stein gefunden ist“. Ein ähnlicher Brauch besteht in Sizilien: Eine Gevatterschaft wird dadurch gesichert, daß die Beteiligten einige Haare von sich tauschen und sie mit Speichel befeuchtet auf eine Tonscheibe kleben, die dann zerbrochen wird. Jeder bewahrt seinen Teil auf. Es kann sein, daß hier allerdings, wie in vielen Zauberbräuchen, das Haar das magische Mittel ist. Haar wird, weil es wächst, vielfach als Lebensträger angesehen. Von Verstorbenen eine Haarlocke aufzubewahren, ist auch bei uns ein weitverbreiteter Brauch; es ist nicht ein bloßes Erinnerungszeichen, sondern — unbewußt — eine Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten. Als die Asen den Fenriswolf fesseln wollen, halten keine Bande; erst aus dem Speichel eines Vogels hergestellte Fesseln haben die Macht, ihn zu binden. Ebenso rein magisch ist der offenbar sehr altertümliche Zug im Märchen

von Hänsel und Gretel, wo das Mädchen bei der Flucht vor dem Feuer ausspuckt und der Speichel sogar redet und dadurch die verfolgende Hexe aufhält.

III. Der Speichel als Fruchtbarkeit wirkende Macht.

Mehrfach finden wir noch heute in Europa den Glauben, daß der Speichel bei unfruchtbaren Frauen helfend wirke. Bei den Masuren dient dazu der Speichel, der aus dem Munde eines Füllens läuft, während es trinkt. In Bosnien nimmt eine Unfruchtbare aus dem Munde einer Schwangeren ein Stück saures Brot, daß diese gekaut hat, und ißt es. Bei den Zigeunern muß eine Frau Wasser trinken, in das der Mann gespuckt hat. Ganz deutlich tritt der Brauch wiederum bei den Masai hervor. Als Thomson unter ihnen reiste, brachten ihm die Eingeborenen ihre Frauen mit dem Wunsch, auf sie zu spucken, um Unfruchtbarkeit zu heilen. In langer Reihe gingen die Frauen langsam an ihm vorüber, und Thomson erfüllte die schwierige Aufgabe dadurch, daß er mit Hilfe eines Glases Wasser sie alle bespritzte. Es wurden ihm Rinder und Esel geschenkt, dafür mußte er die Frau oder Tochter des Spenders bespucken. Eine junge Frau erklärte nach dieser Zeremonie, sie würde nun ein weißes Kind haben.

In diesen Zusammenhang gehört vielleicht das finnische Lied von der Schöpfung der Schlange, das sich in Kalevala XXVI befindet:

> Syöjätär spie ins Wasser
> Und ließ den Speichel in die Wellen,
> Der Wind hat jeden Speichel eingeschaukelt,
> Die Strömung hat ihn eingesungen;
> Sechs Jahre schaukelte er sich,
> Ganze sieben Jahre wurde er getragen
> Auf dem schimmernden Rücken des Meeres,
> Auf den anschwellenden Wellen.
> Dort trieb das Wasser den Speichel,
> Biegsamkeit gab ihm die Sonne,
> Und sodann schlug ihn der Wellenschlag,
> Jagten die Wellen ihn zum Ufer.
>
> Da kamen die drei Töchter der Schöpfung
> Zu dem Ufer des Meeres,
> Zum Rande der lauten Strömung,
> Und sahen dort den Speichel;

Da sagten sie folgendes Wort:
„Was kann aus dem Speichel werden,
Wenn ihm der Schöpfer eine Seele gibt
Und ihm Augen schenkt?"
Der Schöpfer hörte diese Reden
Und sagte folgende Worte:
„Nur Schmutz kann aus Schmutz entstehen,
Aus schlechten Abfällen nur das Schlechte,
Wenn ich in ihn eine Seele legen sollte;
Wenn ich ihm Augen schenkte".

Jene Worte hörte Hiisi,
Er ist bereit zur schlechten Tat;
Er selbst fängt an zu schaffen,
Er schenkte dem Speichel eine Seele,
Jenem, den Syöjätär auswarf,
Den die Böse ausspie.
Aus dem Speichel kam eine Schlange hervor,
Kam eine schwarze Natter.

IV. Der Speichel als Schutzmittel gegen Unglück.

Schon der Ausdruck „auf etwas spucken" bedeutet in mehreren Sprachen — auch im Deutschen —, daß man irgend etwas Unangenehmes oder Gefährliches nicht weiter beachtet. Das ist auch der Sinn zahlreicher Bräuche, wo durch Ausspucken eine Gefahr abgewandt werden soll. Wenn man z. B. bei plötzlichem Schreck ausspuckt, so ist das eine magische Abwehr. In Schlesien spuckt man ins Wasser, wenn man Pferde badet oder tränkt, um sie vor Magenschmerzen zu schützen. In Schweden wirft man vor dem Baden einige Brotkrumen ins Wasser oder spuckt hinein. Sehr klar ist der Sinn des Brauches in Finnland erhalten, wo man „gegen Aas und Krätze" ausspuckt, wenn man auf dem Wege Pferdeknochen findet. Der tote Pferdekörper soll nämlich Hautkrankheiten verursachen, gegen die man sich schützen will. In Mecklenburg hat der Brauch bestanden, daß man am Mittwoch und Donnerstag schweigend säte und dabei so viele Körner im Munde hatte, wie das Feld Ecken hat. Nach Vollendung der Arbeit spuckt man an jeder Ecke ein Korn aus. Das war ein Schutzmittel gegen Vögel. — Wer sich in demselben Wasser wäscht wie ein anderer, der gerät mit diesem in Streit; das wird aber vermieden, wenn man vorher ins Waschwasser spuckt. Ebenso kann man durch Ausspucken die Gefahr abwehren, die den bedroht, der morgens

beim Ankleiden zuerst die Glieder der linken Seite bekleidet hat. Wiederum bringen primitive Völker auch für die schützende Kraft des Speichels manche Beispiele. Die Ovambo in Afrika wehren den bösen Blick ab, indem sie den Mund mit Wasser füllen und damit Fremde ins Gesicht spritzen. Unter den Papus auf Neu-Guinea hat Maclay hierher gehörige Tatsachen beobachtet. Bei einer Reise in ein Nachbardorf machten seine eingeborenen Begleiter anscheinend Rast. Einer von ihnen brach einen Zweig ab, spuckte alle andern auf den Rücken und schlug sie mit dem Zweige, der darauf in die Erde vergraben wurde. Damit sollten alle Gefahren abgewehrt werden, die in dem fremden Orte drohen konnten. Derselbe Forscher beobachtete einmal, wie ein Papu Früchte zum Frühstück kochte. Dabei murmelte er etwas, spuckte dann nach beiden Seiten hin aus und warf einige gekochte Früchte hinter sich. Es sollten damit Unglücksfälle verhütet werden.

V. Der Speichel als Zeichen der Verehrung oder Neigung.

Hat der Speichel die Macht, Unheil zu verhüten, so liegt es nahe, daß er auch die positive Wirkung hat, ein Gutes zu erwirken. Er wird zu einem Erweis besonderer Freundschaft. Die Senegalneger erweisen dem Neumond ihre Huldigung, indem sie die mit Speichel benetzte Hand zu ihm ausstrecken. Stanley erzählt in seinem Reisewerk „Durch den schwarzen Erdteil", daß der König Mtesa von Uganda sein Wohlwollen dadurch erwies, daß er den Begünstigten in die Hände spuckte, die dann Gesicht und Augen mit dem Speichel einrieben. Als Burton von den Somali schied, spie ihm zum Abschied ein Greis ins Gesicht. Dasselbe erfuhr der Missionar Rebmann von dem König der Dschagga, der ihm beim Abschied mit den Worten „Geh in Frieden" ins Gesicht spuckte. Negerinnen spucken ihren Kindern ins Gesicht; vielleicht ist es hier ein Schutzmittel gegen böse Einwirkungen.

VI. Der Speichel als schädliches Zaubermittel.

In allem Zauber liegt die Vorstellung, daß ein Mittel, das als heilsame Macht wirkt, vermöge seiner „Macht" auch zur Schädigung angewandt werden kann. Darauf geht der Unter-

schied von weißer und schwarzer Magie, von berechtigtem und unerlaubtem Zauber zurück. So finden sich auch einzelne Spuren des Glaubens, daß die Kraft des Speichels schädlich sei. Bei Australiern wird — nach einer Angabe Bastians — der Speichel für ein Gift gehalten. Bei den Indern gilt ein Gefäß, in dem Blut, Alkohol oder Speichel war, für unrein. Die heutigen Perser meiden es aufs strengste, mit Speichel benetzte Speise in den Mund zu nehmen. Vielleicht ist es ein Nachklang dieses Glaubens, wenn es in Schlesien verboten ist, in fließendes Wasser zu spucken; dann spuckt man der Mutter Gottes ins Antlitz.

Der Gedanke, daß die Macht gefährlich ist, die Gleichsetzung des Heiligen mit dem Unreinen, die in einer alten Schicht der Religionsbildung leben, treten auch in diesen Einzelheiten hervor. Freilich ist es hier nicht leicht, über die Tatsachen des Brauches in allen einzelnen Fällen zu der Anschauung vorzudringen, die jene einmal begründet haben. Es gilt auch hier das Gesetz, daß grade im religiösen Volksbrauch sehr vieles erhalten wird, dessen ursprünglicher Sinn nicht mehr bewußt ist. Man kann durch die Parallelen bei primitiven Völkern das hohe Alter solcher Bräuche, ihre Wurzeln in magischem Denken, aufweisen. Aber diese Gedanken an Anschauungen selbst bei den Primitiven zu erfassen, ist nicht immer gelungen. Einmal beschränken sich die älteren Berichte auf das Äußere, auf Handlungen und Bräuche, ohne ihrem Sinne nachzugehen. Andrerseits ist es auch heute noch schwierig, die Vorstellungen der Primitiven zu ermitteln, nicht nur weil Mitteilungen darüber bei den primitiven Völkern selbst nicht leicht zu gewinnen sind, sondern auch, weil der europäische Beobachter von seinem Denken absehen muß, um die völlig andere Denkweise der Primitiven zu erfassen.

HEILIGES DORFFEUER.

Von Bruno Crome.

In der steinzeitlichen Provinz, in deren geographischem Mittelpunkt etwa das heutige Göttingen liegt, wurde die archäologische Realität beobachtet, welche den Ausgangspunkt der folgenden kleinen Untersuchung bildet. Auf den von Steppenwinden des Diluviums an den Talseiten zusammengewehten fruchtbaren Lößdünen finden sich ausgedehnte steinzeitliche Dörfer, die als ihren natürlichen Mittelpunkt eine der zahlreichen Spaltenquellen haben, welche aus den hinter dem Löß lagernden Muschelkalkbänken mit großer Stärke hervorsprudeln. Ein solches Dorf zieht sich auf der westlichen Seite des Leinetals von dem Gronespring in einer Erstreckung von 1 1/2 Kilometern bis zu dem heutigen Dorfe Elliehausen: in einigen Abständen finden sich hier im Erdboden unter der oberen Humusschicht die Reste von Wohnanlagen, die nach ihrem bedeutenden Ausmaß und nach den darin erhaltenen Funden nur für bäuerlichen Wirtschaftsbetrieb in Anspruch genommen sein können; als charakteristische Körnerfrucht erscheint die Gerste in einer bis jetzt noch nicht näher bestimmten Art, während die nicht weniger altertümliche Hirse (der Name der italischen Getreidegöttin „Ceres“ urverwandt mit unserm „Hirse“) bis jetzt noch nicht nachgewiesen ist.

Besonders wichtig war die Untersuchung einer großen Hausstelle in der nächsten Nähe des Springs (vom Verfasser 1912/13): ein regelmäßiger Grundriß und im Rechteck, die deutlichen Spuren umständlicher Pfostenstellung machen wahrscheinlich, daß der 17 m lange, dem nordischen „Langfeuer“ ähnliche Feuerplatz von einer bedeutenden Dachkonstruktion etwa nach der Art des Dachhauses überwölbt wurde. Es handelt sich um die Anfänge jener wirtschaftlichen Einheitsbauten,

denen Justus Möser in seinen patriotischen Phantasien, in seiner Osnabrückischen Geschichte jenes berühmte, mit vaterländischer Beredsamkeit schildernde Denkmal gesetzt hat. Mitten zwischen diesen fortschrittlichen Denkmälern einer ersten Landnahme seßhafter Bauern im nordwestlichen Deutschland erscheint nun als eine „Antiquität", als ein Erbe einer noch früheren Urzeit jene von den Vorgeschichtsforschern als „alteuropäisch" bezeichnete Rundhütte, ganz vereinzelt und von sehr kleinen Ausmessungen (Durchmesser 3—4 m), wie sie sich in der Köhlerhütte des Harzes und Sollings, in der Hütte des italienischen Hirten bis auf unsere Zeit erhalten hat. Ganz entsprechende Anlagen fand Dr. Jacob-Friesen in dem Randgebiet des steinzeitlichen Dorfes über dem heutigen Echte (alt „Ahithi" zu latein. *acus*, also wahrscheinlich der Fundplatz einer Wildgetreideart).[1]

Der Zweck dieser altertümlichen Rundbauten, der ganz offensichtlich außerhalb der landwirtschaftlich orientierten Bedürfnisse der übrigen größeren Wirtschaftsanlagen sich befindet, kann nur durch vergleichende Rückschlüsse erhellt werden.

I.

Die ethnographische Parallele, deren Dienst auf allen geistigen Gebieten des urzeitlichen Mikrokosmus man nur mit größter Vorsicht in Anspruch nehmen wird, hat erst eben begonnen, die dem Boden entsteigenden vorgeschichtlichen Realitäten einer materiellen Kultur in dem nordischen Umkreis zu durchleuchten; sie verhilft hier ohne Schwierigkeit zu einer vorläufigen Skizze, die allerdings leicht an Stellen schildernde Farben vortäuscht, wo in Wahrheit noch ein nebliges Grau auf dem Bilde lagert, immer aber den Wert einer Arbeitshypothese behält, durch welche der praktisch forschenden Arbeit des Spatens neue Fragstellungen, auch Verfeinerungen der Methode nahegebracht

---

[1]) In dem steinzeitlichen Fundgebiet findet sich jetzt eine Siedelung aus der jüngsten Schicht, der Ortsnamen auf Rode, während der alte Ort sich von der Lößhöhe in das immer mehr entsumpfte und siedlungsfähige, dabei sehr fruchtbare Talalluvium verlagert hat, eben nach dem heutigen Echte (weiteres über solche Verrutschung alter Siedelungen in des Verfassers Aufsatz „Steinzeitliche Provinz um Göttingen" in dem Jahrbuch der Historischen Kommission für die Provinz Hannover 1924, Bd. I); ein Originalbericht von Dr. Jacob-Friesen über seine Ausgrabung bei Dögerode findet sich in des Verfassers „Propyläen einer deutschen Altertumskunde" I.

werden. Nicht mehr, nicht minder erwarten wir von solchen Vergleichen, wenn in unserm Falle der Blick wie von selbst auf „die Feuerhütte der alten Frau“ gelenkt wird. Einige wenige Linien müssen genügen, das Motiv deutlich zu machen.

Die Sorge, das einmal entfachte Feuer von einer Mahlzeit zur anderen, vom Abend zum Morgen und so fort zu erhalten, erscheint dem Primitiven nicht weniger wichtig als die Kunst, es immer neu durch Reibung oder Bohrung zu erzeugen. Solchem Wunsche nach „Dauerfeuer“ dient der große Feuerblock, der mehr schwelend als lebhaft brennend allmählich in Glut sich wandelt (vgl. ein sehr anschauliches ostafrikanisches Beispiel bei K. Weule, Die Kultur der Kulturlosen 68 ff. Als „Scharblock“ erhielt er sich noch bis in die neuere Zeit auf dem Herde des westfälischen Bauern).

Hier haben wir die wildeste Form des Dauerfeuers, am wenigsten eingefügt in die menschliche Kultur, recht geschaffen für umherschweifende Horden, die erst nach vielen Tagen an die alte Feuerstelle zurückkehren, um die solange gesparte Glut als Wärmequelle für die Nachtzeit zu gebrauchen; doch diese Verwendung des dürren Baumstammes ist nur eine beschränkte; für die Ausbildung einer häuslichen Kultur hat sie keine Bedeutung gehabt, und völlig entbehrt werden konnte der Dienst derjenigen, welche merkwürdig oft, ja fast durchgängig als die Hüterin des Dauerfeuers erscheint, nämlich der Frau. Dieser zweite und häufige Fall ist das Ergebnis einer langen Gewöhnung: die Frau, welche zunächst hinter dem einfachen Windschirm (dann in der wohlgefügten Hütte) das Feuer hütet und die Speisen bereitet, erscheint als die örtlich gebundene, während der Mann als Jäger oder Sammler die Gegend durchstreift; zu dem Feuer kehrt der Ermüdete zurück, um sich zu wärmen und der Ruhe zu genießen, immer williger teilt er von seiner Beute, und seine umherstreunende Leidenschaft wandelt sich unter dem Einfluß der beginnenden Kultur des Hauses zur Sorge um sein Geschlecht. Dieses soeben gezeichnete Bildchen spiegelt sich in zahlreichen Berichten moderner Reisenden und Missionare, so besitzt im Kraal der Hottentotten und der Kaffern jede Frau ihre eigene Hütte, ihren eigenen Feuerherd (K. Weule, Die Urgesellschaft und ihre Lebensfürsorge 56), trotzdem der Mann mit diesen seinen Frauen in einer geschlossenen Siedlung

zusammenhaust: so sehr beherrscht hier die Frau als Hüterin ihres besonderen Feuers die Sitte. So wird das tückische Element erst von der sorgenden Hand der Frauen wirklich gezähmt und gewandelt zum freundlichen „Haustier“, doch dem beschränkten Sinn umkleidet der Vorgang sich mit Geheimnis, und die Beobachtung drängt sich auf, als wenn seine Kraft und Wirkung mit der längeren Dauer des Dienstes sich steigere, und schließlich zieht das Nichterlöschen den Eindruck der Heiligkeit nach sich. Besonders altertümlich erscheint die Sage aus Bogatjim (Frobenius, aus den Flegeljahren der Menschheit [1901] 321): nur eine einzige alte Frau kannte das Feuer; neugierige Buben wollten ihr Geheimnis entdecken, fanden jedoch in ihrer Hütte nur einen großen Topf; sie hoben den Deckel, und der Mond, der Träger des Feuers, stieg daraus empor, durch das Dach usw. — — Zuletzt erscheint auch schon hier organisierte „heilige Handlung“, so wenn die älteste Tochter eines Herero-Häuptlings angehalten ist, in der Hütte des Vaters ein dauerndes Feuer zu unterhalten; jeden Morgen bei Sonnenaufgang zündet sie mit einem Brand von diesem Feuer einen Holzstoß, den Okuruo, im Lager an; ist der Okuruo heruntergebrannt, so wird der erlöschende Rest sorgsam wieder auf das heilige Hüttenfeuer zurückgetragen; das Mädchen führt wegen dieses heiligen Dienstes einen besonderen Namen; Erlöschen des Dauerfeuers würde Unheil für die ganze Werft nach sich ziehen, auch müßte es in solchem Falle neu angequirlt werden (Weule, Kultur der Kulturlosen 72 f.). Hier ist ein Zustand bereits in das Sakrale umgebogen, der seinen Ursprung offensichtlich im rein wirtschaftlichen genommen hat: die Mehrzahl der Herero-Frauen wird von der umfangreichen Milchwirtschaft zwischen den großen Herden in Anspruch genommen, während die Männer dem Hirtendienst obliegen; die einzelne Frau hat so gar nicht mehr die Möglichkeit, sich um i h r Herdfeuer zu kümmern, und so wird nach dem Gesetz der Arbeitsteilung eine besonders Erwählte von dem Häuptling damit beauftragt, die Sorge für das Dauerfeuer zu übernehmen. Zu der gleichen Notwendigkeit zwingt die mehr oder weniger ausgedehnte Ackerwirtschaft der Dorfgemeinde, wo die Feldarbeit besonders auf der Stufe des Hackbaus fast ausschließlich der Frau überlassen bleibt: es entsteht das Dorffeuer unter der Pflege einer alten Frau, welche, zu gebrechlich, um noch in der Wirtschaft zu helfen, mit dieser Einzelsorge ihren Lebensabend

ausfüllt, während sie als Entgelt für ihren Dienst den Unterhalt von den Dorfgenossen in Empfang nimmt.

Diese erste sorgende Freude an dem dauernd in den menschlichen Dienst gezwungenen Element erscheint wieder in den Rechtsordnungen der altindischen Sūtras: in jedem Haus des Dorfes brennt das Herdfeuer, es schützt vor Krankheiten und vertreibt die Unholde des Waldes; „die Feuer lieben das Dorf!" ruft der des göttlichen Willens Kundige begeistert aus — — doch wichtiger als diese Einzelfeuer ist das heilige Dorffeuer, das allem profanen Zugriff entzogen ist, denn neben sich hat es noch ein weltliches Dorffeuer: von hier aus mochte der erloschene Herd der einzelnen Wohnstelle wieder entzündet werden (vgl. Leist, alt-arisches Jus Gentium 33 ff.).

II.

Wir kehren zu unserer Eingangsbeobachtung zurück: sie liegt rein geographisch genommen in dem südlichen Grenzgebiet jener unbeweglichen nordischen Masse, welche nach den Ergebnissen der Archäologie und der somatischen Anthropologie von der jüngsten Steinzeit bis in die Gegenwart im nordwestlichen Deutschland gedauert hat; sprachlich spiegelt sich diese mit so vielem Beharrungsvermögen ausgestattete ethnographische Erscheinung in der Entwicklung des Prägermanischen zum Urgermanischen usw. — Von Süden her schob sich in dieser ausgehenden Steinzeit eine zweite, aber innerlich verwandte Kultur dagegen; an den Stellen der Berührung entstanden mannigfache Überschneidungen, und in einer solchen Überschneidung liegt unsere Fundstelle. Es mußte nun der Versuch gemacht werden, die Träger dieser südlichen Kultur, die sich z. B. nach den Funden von Worms (Hinkelstein) sowohl somatisch wie archäologisch bestimmen lassen, auch nach der sprachlich-ethnographischen Seite genauer festzulegen. Das umfängliche Material für diese Untersuchung wird bereit gelegt in des Verfassers „Propyläen einer deutschen Altertumskunde" Bd. I. („Italiker und Germanen"): der Sprachschatz beider Gruppen lehrt die größte Verwandtschaft nicht nur an Gemeinbesitz wichtiger Ausdrücke der materiellen Kultur, sondern auch (was besonders wichtig) im Umkreis des geistigen Mikrokosmus (z. B. das bemerkenswerte Vorkommen zweier Wörter für den Begriff „Schweigen": lat. *tacēre* = got. *þahan*, ahd. *dagēn*; daneben lat.

silēre = got. *ana-silan*. Für eine sprachliche Beobachtung werden wir unten noch eine so wichtige Gleichung benützen wie lat. *censēre* („den Opferzins abschätzen", vgl. die Wiederspiegelung der alten priesterlichen Funktion des römischen Zensors in seiner Aufsicht über die sittliche Führung des Familienlebens) = got. *hansa* (die Opferbrüderschaft) und got. *hunsl* (das Opfer). Auch an Möglichkeiten geographischer Bestimmungen und einer relativen Chronologie fehlt es nicht, besonders angesichts des aus der mittleren Theißgegend durch Böhmen und am deutschen Mittelgebirge entlang sich vorschiebenden Vorstoßes der Urkelten.[1])

Wird sich diese nahe Zusammenstellung der beiden sprachlichen Gruppen auch bei weiterer Prüfung als berechtigt erweisen, so ist der Gewinn davon besonders für die germanische Altertumskunde sehr beträchtlich: die Italiker haben auf der in

---

[1]) Hierher das Buchen-Problem: Ausbreitung dieses bestandbildenden Baumes unter dem Einfluß eines feuchten, maritimen Klimas vom Alpengebiet nordwärts durch Westdeutschland, dann allmählich ostwärts über die Elbe; dementsprechend liegt die Schöpfung des Baumnamens bei der Südgruppe, lat. *fāgus* zunächst als Entlehnung im germanischen in der Form *bāka* (unter Erhaltung des fremden Vokals, denn ā im Urgermanischen nicht nachweisbar); in dieser deutlich die Spuren der ersten Lautverschiebung zeigenden Gestalt lernten das Wort die heranrückenden Kelten kennen (erhalten gleichsam „versteinert" in der *silva Bacenis* bei Cäsar); zuletzt Lautsubstitution in der Nordgruppe: germ. *bōka*. Die Kunde von diesem Baum-Phänomen des Westens verbreitet sich zu den östlichen Nachbarn, unter Abfluß des sprachlichen Materials: aus der Südgruppe zu den Urhellenen, vgl. dorisch *φαγός*, griech. *φηγός*, doch als Bezeichnung der „Speiseeiche" — — — aus der Nordgruppe als alte Entlehnung im Slav. *bŭzŭ*, doch Bezeichnung des Hollunders usw., zuletzt bis zu den Kurden, vgl. kurd. *būz* als Name der Ulme.

Unter den Namen einzelner Volksstämme erwähne ich die italischen *Opisci* (die „kleinen Ubier"; die Wortform unter dem Einfluß der später von den Italikern wieder aufgegebenen Anfangsbetonung verstümmelt zu *Osci*) als Nachbarn der prägermanischen *Ubii*, während die keltischen *Ubisci*, ein Vortrupp der von Osten vorrückenden großen Keltenscharen wahrscheinlich nach Einsetzen der Lautverschiebung einige Zeit als Nachbarn der Ubier auf ihrer Wanderung verharrt haben (zuletzt wohnen sie im südlichen Gallien am weitesten westlich, am atlantischen Ocean).

Der Name der *Marsi* findet sich bei den Italikern und bei den Germanen; das kurze a macht wahrscheinlich, daß die Wortschöpfung von der Nordgruppe ausging.

Diese Bemerkungen mögen für die beidseitige Orientierung der südhannoverschen Rundhütte genügen; weiteres wolle man a. a. O. nachlesen.

Etappen sich vollziehenden langjährigen Wanderung um die Ostalpen herum nach der Apennin-Halbinsel Einrichtungen aus der Zeit ihrer Seßhaftigkeit nordwärts der Alpen mit außerordentlicher Beharrlichkeit bewahrt; ihr nüchterner, dem Spiel der Phantasie abgeneigter Sinn begnügte sich, wichtige Einzelheiten zur besseren Erhaltung in die Form des Staatskultus einzukleiden: die Reinheit des urzeitlichen Gedankens hat unter solchem Verfahren aber nicht gelitten. Der Leser ahnt jetzt, worauf es hinaus soll: vor seinen Augen erhebt sich jener merkwürdige sakrale Rundbau, der den klassischen Archäologen schon so viel Kopfzerbrechen gemacht hat, der alte Tempel der Vesta am römischen Forum, dem alten Gemeindeplatze, und in nächster Nähe die Wohnung des Pontifex Maximus, in dessen Mundium sich die Priesterinnen des Vesta-Tempels befinden, gleichsam seine „Eigenpriesterinnen"; in dem Innern des kleinen Heiligtums findet sich kein Bild der Göttin, nur das heilige Dauerfeuer und daneben allein für den Pontifex Maximus und die Vestalinnen betretbar das hinter Teppichen verborgene Allerheiligste (der *penus Vestae*) als Aufbewahrungsort für die Opfervorräte und die altertümlichen Fetische; altertümlich ist auch die Neubereitung des Feuers am 1. März (dem alten römischen Neujahr) durch Reiben eines Holzstückes auf einer Holztafel (vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 141 ff.): kurz eine Sammlung altertümlicher Kuriositäten; das altertümlichste aber bietet die Anlage des Tempels selbst, auch hier ist der Ausgangspunkt die alte Rundhütte im deutlichen Gegensatz zum altitalischen Bauernhaus mit seinem rechteckigen Grundriß (vgl. dazu des Verfassers Propyläen I).

Es bleibt noch zu fragen: hat die Nordgruppe, das Germanische, keinerlei sprachliche Erinnerung an eine der italischen *Vesta* ähnliche Figur bewahrt? Die Antwort kann nur auf Grund lautgeschichtlicher Erwägungen erfolgen, wobei als erschwerend noch in Betracht zu ziehen ist, daß der uns überlieferte Name der italischen Göttin sehr leicht nicht die grammatisch normale, sondern eine rustice Form darstellen kann.

Der Umfang dieser kleinen Studie verbietet, auf die älteren Versuche einzugehen, welche den Namen der einzigen gemeingermanischen Norne, der althochdeutschen *Wurt* (altnord. *Urðr*, altsächsisch *werd* und angelsächsisch *wyrd*) erklären wollen: sie stehen mehr oder weniger unter dem sprachlichen Eindruck,

welchen die junge, von der nordischen Renaissance nach dem antiken Vorbild der drei Parzen, der drei Moiren erfundene Dreiheit *Urðr, Verðandi* und *Skuld* auf den überraschten Beschauer macht. Wir haben allen Grund, als in Wahrheit belanglos, von diesem spätmythologischen Aufputz abzusehen, und erörtern hier nur die Frage: in welchem rein sprachlichen Verhältnis steht lat. *Vesta* zu althochd. *Wurt?* Am wenigsten Schwierigkeiten macht der Konsonantenstand; er steht im Verhältnis des grammatischen Wechsels, der z. B. in dem italisch-germanischen Kreise in lat. *ustum* (vgl. *hasta praeusta*, die im Feuer angebrannte, und so gehärtete urzeitliche Holzwaffe) zu mittelhochd. *ort* („die Waffenspitze", auch „die spitze Waffe") wirksam erscheint. Doch auch der Vokalstand verliert bei näherer Betrachtung das zunächst Auffällige angesichts der entsprechenden Gleichungen lat. *gens* = althochd. *kunni*; lat. *centum* = got. *hund* „hundert"; lat. *mentum* = got. *munþs* „Mund"; lat. *vermis* = nhd. Wurm; lat. *scelus* = nhd. Schuld; lat. *hemo* = got. *guma* (neben lat. *homo* zu nhd. Bräuti-gam) usw.[1])

Das verschiedene Erdenschicksal der beiden, einst so benachbarten Völkergruppen spiegelt sich wieder in der ganz verschiedenen Entwicklung, welche diese urzeitliche Figur der „alten Frau in der Feuerhütte" genommen hat: der latinische Stamm der Südgruppe unterwarf sie dem Staatsgedanken, indem er sie mit dem seiner Phantasie möglichen Maß von Göttlichkeit umkleidete und in den Mittelpunkt des Staatskultus stellte. Unter dem nordischen Himmel verharrte sie in der alten bäuerlichen Umgebung als die kluge und vieler Geheimnisse kundige Frau; doch auch sie streift immer mehr die reinmenschliche Natur ab und tritt in ein mythisches Dunkel, hier zuletzt gesteigert zur schicksalsgewaltigen Todesnorne.

Wir glauben uns am Ende; doch noch ein letzter Vorhang bleibt: dahinter bewegen sich nicht weniger geheimnisvolle Erscheinungen, die altitalische Göttin Caca, auch die Besitzerin eines immerwährenden Feuers (Wissowa, Religion 144 f.) und ihre germanischen Entsprechungen, die „Hagen" (vgl. englisch

[1]) Vgl. auch noch oben lat. *censere* = got. *hunsl.* — — Freilich wird man die alte Zusammenstellung von lat. *Vesta* mit attischem *ἑστία* mit Solmsen, Verslehre 216 und Ehrlich (in Kuhns Zs. XLI 289 ff.) aufgeben müssen.



hag „Hexe" und erhalten als erster Teil in der Zusammensetzung [mittelniederländ.] *haghetisse, haghetesse* usw. zuletzt eben unserm Wort „Hexe"), und die kaum abzulehnende sprachliche Verwandtschaft mit griechisch *κακός* „böse" macht ihre wahre Erscheinung vollends deutlich: die wilden Frauen, welche fern dem dörflichen Leben in der Einöde mit ihrem Dauerfeuer das Dasein führen, vielleicht ursprünglich die Gefährtinnen der letzten schweifenden Jäger, welche immer mehr von der sich ausbreitenden Bauernkultur verdrängt wurden.

DEN ONDE TUNGE.

Av I. Reichborn-Kjennerud.

Siden tidenes morgen har folketroen hatt meget å fortelle om det onde øie og alle de ulykker det kan volde, materiell skade og sykdom på folk og fe. Selv så tidlig som fra Nordens forhistoriske tid har vi flere vidnesbyrd herom fra runeinnskrifter.[1]) Den onde tunge hører vi mindre om, men også denne har i folketroen en sykdomsvoldende makt og en evne til å skade menneskene på andre måter. Dette har fått sitt uttrykk i flere ordtak fra det daglige omgangssprog som "onde tunger sier", en "skarp" eller "giftig" tunge o. s. v. Som vi senere skal se, er det et tydelig slektskap mellem det onde øie og den onde tunge.

I Bibelen og særlig i det gamle testamente finner vi mange uttalelser om den onde tunges makt. Den kalles således giftig, falsk eller svikefull, skarp, skadelig o. s. v.[2]) Virkningen sammenlignes med ildens eller med en rakeknivs,[3]) og flere av uttrykkene her gjenfinnes i tilsvarende former i den norrøne diktning.

I det gamle skjaldesprog kalles tungen *galdra smiðju afl.* I Håvamål 72 sies det at *tunga er hǫfuðs bani* og i str. 29 at den utemmede tunge *opt ser úgott um gelr.*[4]) *Gala* brukes ofte om den tale som har trolldommens makt. Kjent er de gamles

---

[1]) Maal og Minne 1923, 23; Arkiv f. nord. filologi XL, 1924, 110.

[2]) Giftig: Jakobs brev 3,5–6; Romerbrevet 3,13; falsk eller svikefull: Salme 34,14; 50,19; 52,6; 109,2; Ordspr. 12,19; 26,28; Zefanias 3,13; skadelig: Salme 52,4; Ordspr. 17,4.

[3]) Jakobs brev 3,5–6; Salme 52,4; sml. Salme 57,5 og 64,4 (skarp som sverd).

[4]) Sml. hermed Ordspr. 18,21: 'død og liv er i tungens vold' og Ordspr. 17,20: 'den som taler forvendt med sin tunge, skal falle i ulykke'.

tro at vondord fra døende mann er farlige for den som det går ut over.[1]) Særlig skal det være livsfarlig når en fiende nevner motstanderens navn.[2]) Når lemlestelse av fiender i sagatiden så ofte gikk ut over tungen, er dette muligens et uttrykk for frykten for den onde tunges makt.[3]) I sagatiden ser vi at selv den tapreste var redd for den onde tunge, således Grette da han blev overøst med Thurids forbandelser.[4])

Den onde tunge kalles i vårt gamle sprog ofte *skæð tunga.*[5]) Når tungen blev brukt til bevisst skade, *níð*, var frykten for dens virking så stor at denne slags nid blev satt i klasse med nidstangens. Det blev således forbudt i den gamle Gulatingslov å bruke tungen på denne måte: *engi maðr skal gera tunguníð ne tréníð.*[6]) At *tunguníð* efter de gamles tro kunde være farlig og volde både sykdom og sår, kan vi se av Thorleif jarlaskalds nidviser som han kvedet mot Håkon Ladejarl.[7])

---

[1]) Fafnismál, prosaen efter str. 1, sml. Gǫngu-Hrólfs saga kap. 33: der dvergen Mǫndull satte et kjevle i munnen på den døende Grim for at han ikke skulde tale og la et skjold over hans ansikt for at ingen skulde treffes av hans onde blikk. Dette viser at det også hos de gamle var en nær forbindelse mellem den onde tunge og det onde øie. Om frykten for likets onde øine se Maal og Minne 1923, 41 note 2; Íslendinga sög. Kbhvn 1829, I, 326; J. Árnason, Íslenzkar Þjódsögur og Æfintýri I, 299.

[2]) Hjálmþers saga ok Ǫlvés kap. 20: *ok eigi megi þit nefna mik meðan hann er her því þá dey ek.* Dette går igjen i en mengde nordiske folkeviser fra middelalderen og har bl. a. fått sitt uttrykk i det danske ord "dødnevne". Denne tankegang ligger også til grunn for bruken av de omskrivende, ofte eufemistiske "godnavn" istedenfor de farlige "trollnavn" (tabu-ord). Dette har jeg nærmere redegjort for i "Navnets og ordets makt i norsk folkemedisin" (utrykt artikkel i Maal og Minne).

[3]) Olav den hellige saga, Flateyjarbók II, 385, 386, 387. På det siste sted nevnes uttrykkelig, at det efter avskjæringen av tungen blev gjort taleprøve, og da taleevnen ennu var tilstede, blev det skåret av et stykke til (*í tungurótunum*).

[4]) Grettis saga kap. 80.

[5]) Kongespeilet v. Unger s. 7 og 97; Njála, Kaupmannahöfn 1875, kap. 151 (håndutgaven s. 348); Barlaams ok Josafats saga v. Keyser og Unger 165. Sml. *orðskæðr.*

[6]) Norges gamle Love I, 138. Tunguníð tok i første rekke sikte på å kvede nidviser, sml. *níðskár, níðskældinn.* Av andre ord som er i slekt med den onde tunge kan merkes *tunguhvass, orðhvass, orðillr, orðskár* foruten det før nevnte *orðskæðr.*

[7]) Flateyjarbók I, 212; Fornmanna sög. III, 97 flg.

Den onde tunges makt finner vi også uttrykt i våre gamle stev når det heter:

> Ingjen ormen sting så sårt
> som falske mannetunga.[1])

Dette svarer til et vers de har i Sønderjylland:

> Der er ingen snare der skjærer så hårdt
> som menneskers falske tunger.[2])

Den onde tunge som årsak til sykdom har i norske bygdemål fått flere eiendommelige navn. Fra Gausdal forteller Storaker: "Moren bør ikke la sitt barn patte så lenge som over den tredje langfredag efter dets fødsel, ti om så skjer, får det valketunge. En sådan tunge er farlig med hensyn til avind, idet det barn som har en sådan tunge, vil få det med sig når det vokser op, at det kan føre uheppe over andres kveg ved å se det".[3]) Valketunge henføres til gno. *valka* i betydningen forurolige, plage og hører sammen med det norske og svenske sykdomsnavn valk som betyr rakitt.[4])

Et annet navn på den onde tunge er skjertunge. I en trolldomssak på Sunnmøre i 1680 fortelles det om en kvinne at hun hadde "en skjers tunge, og hvem hun bante, kom det ondt over".[5]) Ennu er dette navn kjent i Nord-Norge i samme betydning: "Troen på det onde øie forekom her under en annen form, den såkalte skjertunge. Når et barn diet i tre fastetider, fikk det den skadelige egenskap at alt som det talte om og så på, forminskedes."[6]) Folkeetymologien synes således å henføre dette ord til skjerda, forminske (gno. *skerða*), men det er et spørsmål om det ikke snarere er en forvanskning av et tredje ord på den onde tunge, skjaks tunge, som skal omtales nedenfor.

---

[1]) Landstad, Norske Folkeviser 391; Liestøl og Moltke Moe, Norske folkeviser fra middelalderen 1919, 7.

[2]) H. F. Feilberg, Fra Heden 1863, 127.

[3]) Joh. Th. Storaker, Tiden i den norske folketro 1921, 230. Fra Meklenburg forteller K. Bartsch det samme: Kinder, welche drei stille Freitage (also drei Jahre) die Brust haben, können alles verrufen und "Undæg" bringen, Menschen und Vieh, wenn sie's ansehen, ohne daß sie es wissen (Sagen u. Märchen aus Meklenburg, Wien 1880, Nr. 147).

[4]) Nordiska Museets etnogr. arkiv nr. 1791; Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne I, tillegget til § 64; Maal og Minne 1921, 36.

[5]) Referert av O. Olafsen i Norsk Folkekultur 1917, 81.

[6]) O. Nicolaissen, Fra Nordlands Fortid 1889, 9.

I Sunnfjord fikk den som hadde diet i tre faster, skjaks tunge, og talte en slik vel om kjørene, var det fare for at de blev syke eller kom til skade,[1]) men i Sparbu heter det at barn som dier i tre langfredager, får "sjettaugan".[2])

Flere av disse eksempler viser at det er en slags sammenheng mellem det onde øie og den onde tunge, men det er også andre paraleller. Likesom vi om det onde øie har uttrykket ovundsauga har vi et tilsvarende ovundstunga, og i signeformularene tas det stundum likeså meget hensyn til tungen som til øiet i denne forbindelse.[3])

Blandt mødrene er det ikke sjelden en frykt for at fremmede skal tale rosende om deres små, for det kunde jo hende at vedkommende hadde en ond tunge. Dette omtaler Storaker fra Østfold, og det er vel kjent i svenske grensebygder.[4]) Også i Sverige får den en ond tunge som "pattat över tredje fastan",[5]) og som sykdomsårsak finner vi den onde tunge dessuten i Finnland og Danmark.[6]) I Sachsen heter det i en signeformular:

---

[1]) Skjaks er å sammenstille med skjak, gno. *skjaðak*, en giftig gressart, Lolium temulentum, som også kalles svimling. Den virker særlig giftig når den sammen med maltkornet kommer i øllet og volder da kvalme og svimmelhet (Reichborn-Kjennerud, Våre folkemedisinske lægeurter, 1923, 34). Den adjektiviske betydning ordet har fått, "som volder kvalme og svimmelhet' eller "giftig" (skjæks øl, skjæks ost), minner om det irske *sceathac*, "som volder spying" (Torp, Nynorsk etymol. ordbok under "skjak") og kan tyde på at dette er det primære. Når Joleik i Maal og Minne 1917, 176 fremsetter den gisning at jakobsbein, tungeben, er en folkeetymologisk forvanskning av "skjaks bein", synes dette å ha meget for sig.

[2]) K. Braset, Øventyr, sagn 1910, 206. Det heter også at barn som dier i tre langfredager, skjemmer det de ser på. Joleik mener (Maal og Minne 1917, 176) at sjettaugan folkeetymologisk opfattes som "skitaugo" d. e. "skarns øine", men at det egentlig er å tyde som en forvanskning av "skjæks augo" d. e. "giftige öine".

[3]) Bang, Norske Hexeformularer etc. nr. 69, 75.

[4]) Joh. Th. Storaker ms. nr. 580 i Kristiania universitetsbibliotek; A. E. Holmberg, Bohusläns Beskrifning och Historia, Örebro 1867, 206; Menander, Anteckningar om Marks och Bollebys härader i Älfsborgs län, Göteborg 1923, 12.

[5]) Martin Lundqvist, Folklig sjukdomstro och läkekonst i västra Sverige, Göteborg 1919, 165.

[6]) F. Burjam, Den skandinaviska folktron om barnet, Helsingfors 1917, 161.

Zwei böse Augen haben dich übersehen,
Drei böse Zungen haben dich übersprochen.[1])

I Tyskland er troen på den onde tunges skadevirkning meget mere utbredt enn i Norden. Herpå tyder de ofte brukte uttrykk verschreien, beschreien, verrufen, berufen. En må heller ikke her si at et barn er vakkert eller sterkt, ikke engang når det er fraværende, og det er den samme forbindelse mellem den onde tunge og det onde øie som i Norden. Blandt romanske og slaviske folk synes troen på det onde øie å ha overtaket.[2]) I den klassiske oldtid fryktet en også følgene av en overdreven lovtale og søkte å avverge den ved å tilføie: *absit invidia verbo* eller *προσκυνῶ τὴν νέμεσιν*, som svarer til de tyske utrop: unberufen, unbeschrieen, Gott Lob und Dank o. s. v. når man t. eks. har brukt for sterke ord om et barns sundhet.[3])

At barnet uten egen skyld erhverver den onde tunge gjennem diegivningen er fra folketroens standpunkt en meget naturlig tanke, da tungen er det organ som formidler forbindelsen mellem mor og barn. Men det er vanskeligere å forstå at også det onde øie skal henge sammen med diegivningen. På svensk tales om tvedäggingar og tredäggingar som er en betegnelse for dem som er avvent to eller tre ganger, og disse er i flere land fryktet for sitt onde øie.[4])

Når det flere steder heter at diegivningen av hensyn til det onde øie eller den onde tunge ikke må strekke sig over tre fastetider, har vi med en meget gammel folketro å gjøre som alt fikk sitt uttrykk i den eldre Frostatings kristenrett der det bestemt forbydes å la barn die lengere enn *þvær fastur ok til*

---

[1]) Seyfarth, Aberglaube und Zauberei in der Volksmedizin Sachsens, Leipzig 1913, 49.

[2]) Max Höfler, Deutsches Krankheitsnamenbuch 602, b; Hovorka u. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin II, 707.

[3]) K. Bartsch, Sagen, Märchen etc. nr. 124.

[4]) Folkevennen, Kristiania 1862, 474. Fra Sunnmøre forteller Ivar Aasen i Norske Minnestykke, Kristiania 1923, 176 at den som dier i tre faster, blir "fyrevis" d. e. forutvitende. Se forøvrig Hyltén-Cavallius anf. st. I, 377; Rääf. Samlingar och Anteckningar till en Beskr. öfver Ydre Härad 1856, 129; K. Rob. V. Wikman, Nordgermansk folktro om könen, Folkloristiska och etnografiska studier II, Helsingfors 1917, 10; Martin Lundqvist anf. st. Også i Russland heter det at barn som er avvent og begynner igjen å die, får det onde øie (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde XVII, 1917, 168).

hinnar þridju. Det ser imidlertid ikke ut til at forbudet på dette område har hatt den tilsiktede virkning. I Norge har nemlig like til de siste tider en treårig diegivning ikke vært sjelden på landsbygden, og det er endog eksempler på en ennu lengere varighet, men dette er sikkert begrunnet i fysiologiske forhold og kommer av ønsket om å undgå et nytt svangerskap.[1])

---

[1]) Jeg har optegnelser herom fra Østerdal, Såler, Bamble, Hemne, Vefsn, Nordfjord, Møre, Hordaland og Sogn. En lang dieperiode gjaldt på Østlandet for å gi barnet styrke. Om en kjent østerdøl heter det at han fikk die så lenge at han måtte ta sin mor i armene og løfte henne op, når han skulde ha bryst. Dr. Delgobe forteller i 1911 fra Sunnhordland om en tiårs gutt som sa: "eg vil heim til mammen og få tatte". I Bygland, Setesdal så jeg selv 1909 en elleveåring som fikk bryst av sin mor. Om diegivningens varighet hos de forskjellige folkeslag se Hovorka u. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin II, 605 (efter Bartels).

HILDEGARD VON STEIN.

(Zur Kritik der Sage und des Brauches.)

Von Georg Graber.

Unsere Kenntnis der Sage von der seligen Hildegard, oder wie sie in der Bevölkerung jener Gegenden, an die sich ihr Wirken knüpft, noch heute heißt, Liharda oder Likart, d. i. ahd. Liutkart, fließt aus zwei Quellen, die aber ihren gemeinsamen Ursprung in der lebendigen Volksüberlieferung haben. Die älteste Aufzeichnung der Sage enthält das Bollandistenwerk Acta Sanctorum, Febr. tomus 1, pag. 721 f. Die Verfasser betonen ausdrücklich, daß ihr Bericht nicht aus schriftlichen Quellen stammt, sondern aus den Aussagen der Landleute jener Gegend, welche Thomas Drabas, der zehn Jahre Pfarrer in Stein gewesen, auf Ersuchen der Jesuiten aufzeichnete. Gottlieb Frh. von Ankershofen (Handbuch der Geschichte des Herzogtums Kärnten, 2., Regesten S. 34) leitet die Teilnahme der Jesuiten an unserer Sage mit Recht von der Aufhebung des Chorherrenstiftes Eberndorf 1603 her. Damals wurde es dem Jesuitenkollegium in Klagenfurt überlassen. Dem Betreiben der Jesuiten dürfte es auch zuzuschreiben sein, daß am 2. März 1605 Hildegards Gebeine auf dem Schlosse Stein gehoben und teilweise in das Frauenkloster bei der Murbrücke in Graz gebracht, teilweise in einem Seitenaltar der Kirche zu Stein verwahrt wurden. Sie dürften auch die Sage mit neuen legendenhaften Zügen ausgeschmückt haben. Die Aufzeichnungen stammen aus den Jahren vor 1658 und geben die damalige Volksüberlieferung wieder. Diese lebt bis auf unsere Tage weiter. Die jüngere Volksüberlieferung bildet die zweite Grundlage unserer Untersuchung.[1]

---

[1]) Vgl. des Verfassers „Sagen aus Kärnten“, Leipzig 1914, Nr. 352.



1. Die Überlieferung nach dem Berichte von 1658. Bericht des Pfarrers Thomas Drabas in Stein.

Paul,[1]) Markgraf von Kärnten, ein edler und kühner Mann, heiratete die edle Hildegard, die ebenfalls einem vornehmen Geschlechte entstammte, aber außerordentlich fromm war. Als er einst durch einen Kampf vom Hause fern gehalten wurde, übergab er die Obhut über Land und Leute seiner Gattin. Aber auch sein Bruder[2]) war unter irgendeinem Vorwande zu Hause geblieben, wohl weil er auf seine schöne Schwägerin schon längst ein Auge geworfen hatte und nun zum Ziel seiner Wünsche zu gelangen hoffte. Die heilige Frau wies jedoch seine schändlichen Anträge entrüstet zurück und vertiefte sich nur noch mehr in Gebet und gute Werke. Der Schwager schämte sich über die Abweisung, und aus Furcht vor der verdienten Strafe sann er auf ein neues Verbrechen. Nach Beendigung der Fehde hatte ihn Paul benachrichtigt, wann er nach Hause kommen werde. Der Bösewicht eilte ihm entgegen und begrüßte ihn freudig. Doch leider stehe es im Hause nicht gut. Hildegard habe in seiner Abwesenheit die Ehre des Hauses befleckt und Ehebruch getrieben. Auch er habe sich ihren Verführungskünsten, wobei sie sogar mit Gewalt drohte, nur mit Mühe entzogen. Der Markgraf war von dieser Mitteilung wie vom Blitz getroffen, sein Jähzorn wallte auf und wie sinnlos flog er hinauf zur Burg und fragte die Dienerschaft, wo seine Gattin sei. Sie war wie gewöhnlich im Turmgemach, wo sie mit ihrer Magd Dorothea[3]) dem Gebete oblag. Das steigerte seinen Verdacht und seinen Ingrimm. Er stürmte zu ihr hinauf, brach die Tür auf und fand beide Frauen in Andacht versunken. Ohne Überlegung schleuderte er beide über den jähen Burgfelsen in die Drau hinab. Die Burg stand unweit der Stelle, an der sich heute die dem heiligen Paul geweihte Kirche in Möchling erhebt.

Zu seinem Entsetzen sah er, daß keiner ein Leid geschah, sondern beide von himmlischen Gewalten nach Stein entführt

---

[1]) Im Volksmunde heißt er auch Albuin.

[2]) Der Schwager Hildegards führt in der Volkssage den Namen Pero, d. i. ahd. *Pero* oder *Bero* „Bär“, ein häufiger Personenname. Vgl. Förstemann I, 260.

[3]) In der neueren Sage heißt sie Rotija oder Rotika, zu got. *hrôþs*, Ruhm, Sieg'. Der Name stellt sich also zu ähnlichen wie *Hroda*, *Roda* f., *Hruodicho* m. (Förstemann I, 886 f.) Die mißverständliche Auslegung der Berichterstatter macht daraus eine Dorothea.

wurden, zur Kirche des heiligen Lorenz. Zerknirschung und Reue erfaßten ihn. Zur Sühne des unerhörten Frevels ließ er sich beide Augen ausstechen. Dann ließ er zur Ehre des heiligen Paulus in Möchling die Kirche bauen und sich eine sieben Jahre währende Wallfahrt als Buße auferlegen. Von einem treuen Diener begleitet, begab er sich auf die Wanderschaft und kehrte wirklich erst nach sieben Jahren in die Heimat zurück. Von dem langen Wege müde, setzte er sich unter einer Linde zur Ruhe. Da hörte er das Glockengeläute von dem Turme jener Kirche, die er hatte bauen lassen, und rief aus: „Ich weiß schon, wo ich bin.“ Vor übergroßer Freude, daß er wieder auf Heimatboden schlief, hauchte er seine Seele aus und wurde an der Stelle begraben.

Hildegard überlebte ihren Gemahl um einige Jahre. Sie schenkte der Kirche in Stein 18 Bauernhuben mit der Bestimmung, einen gewissen Ertrag derselben zu einer jährlichen Armenstiftung abzuliefern.

2. Die zweite Fassung des Berichtes von 1658 stammt von dem Verwalter in Rechberg und lautet so:

Gräfin Agatha war mit Paul Hildegard, Markgrafen von Kärnten, vermählt, nach welchem sie ihren Namen Hildegard erhielt. Er hauste auf der Burg Proßnitz, auf dem steilen Felsen, der jäh und schroff zur Drau abfällt. Ringsherum breiteten sich große Wälder aus, in denen der Graf fleißig seiner Jagdlust frönte. Einst hatte er die ganze Nacht in den Wäldern verbracht und kehrte erst bei Sonnenaufgang in das Schloß zurück. Da traf er eine Magd, namens Lupa,[1]) eben beim Kuhmelken und fragte sie, wie es der Herrin gehe, ob sie schon aufgestanden sei. Die hinterhältige Magd antwortete: Die Herrin treibt verbotene Dinge. Wenn ihr Gemahl abwesend ist, hintergeht sie ihn nächtelang mit anderen. Ich gebe Euch meine Augen zum Pfande, die so Schändliches haben ansehen müssen. Denn ich war ja kein Tier oder eine Bildsäule, als ich dies sah.[2])
Dem Grafen stieg vor Zorn das Blut in das Gesicht. Wütend stürzte er zur Burg hinan und klopfte ungestüm an das Schlafgemach seiner Gattin. Diese war entweder noch nicht auf-

---

[1]) Zu *Leuba*, ahd. *liub* carus. Der Name ist als *Luba*, *Lupa* öfter bezeugt. Förstemann I, 102 f.

[2]) In der späteren Volkssage schwört sie, daß sie auf derselben Stelle zu Stein werden wolle, wenn sie nicht die Wahrheit geredet hätte.

gestanden oder oblag ihrer Morgenandacht. Da nicht sogleich geöffnet wurde, erbrach der Graf die Tür, stürzte sich auf seine Gattin, faßte sie bei den Haaren, trat sie mit Füßen und warf sie dann durchs Fenster hinunter in den steilen Abgrund. Umsonst beteuerte die treue Magd Dorothea, die bei der Herrin geweilt hatte, unter Tränen deren Unschuld. In seinem rasenden Zorne warf er auch sie, die vermeintliche Mitwisserin und Helferin, zum Burgfenster hinaus. Wunderbarerweise geschah den Frauen bei diesem furchtbaren Sturze über die Felsen nichts, sondern als der Graf in den Abgrund blickte, sah er sie unten auf einem Felsen unverletzt sitzen und vernahm lieblichen Engelsgesang. Zuerst glaubt er an eine Sinnestäuschung, bald aber kommt er ganz zu sich uud sieht sie wirklich unversehrt. Da stürzt er fort, um die meineidige Magd zu strafen. Ein neues Wunder bietet sich seinen Augen. An derselben Stelle, wo er sie verlassen hatte, fand er sie versteinert: die Magd, die Kuh, den Melkkübel samt der Milch und den Schemel, worauf sie saß. Dort sollen sie bis heute (1658) sitzen. Es gebe aber niemand, der diese Stelle zeigen könne oder sie selbst gesehen habe. Während der Graf noch ganz bestürzt auf beide Frauen hinunterblickt und überlegt, wie er sie aus der gefährlichen Lage retten könnte, sieht er, wie sie sich plötzlich erheben und von überirdischem Glanze umflossen, über die Drau schweben. Sein Augenlicht erlosch von dem geschauten Wunder. Später erbaute er dem heiligen Paulus zu Ehren in Möchling eine Kirche. Als er darinnen einst einer Messe beiwohnte, erhielt er sein Augenlicht wieder.[1])

Gemäß einem freiwilligen Gelübde besuchte er dann als Pilger die Gräber der Apostel Petrus und Paulus und andere Heiligtümer der ewigen Stadt und die heiligen Stätten Palästinas. Er starb in der Heimat, am selben Tage, als er sie wieder betrat, während die Glocke von Möchling gerade Mittag läutete.[2])

---

[1]) Die heutige Volkssage erzählt, daß er nach seiner Pilgerfahrt bei Hildegard Verzeihung suchte und auch fand. Sie legte ihm ihre sanften Hände auf seine geschlossenen Augenlider und machte ihn dadurch wieder sehend.

[2]) Dieses Motiv des Glockengeläutes kehrt in allen drei bekannten Fassungen, aber jedesmal anders ausgewertet, wieder. Die gegenwärtige Volkssage erzählt es so: Trotzdem Hildegard ihrem Gatten sein Unrecht von Herzen verziehen hatte, wollte sie nicht mehr mit ihm leben, sondern blieb in Stein, während er nach Möchling zurückkehrte. „Sehen werden wir uns

Hildegard lebte mit der Magd Dorothea auf ihrem Schlosse in Stein, stiftete eine alljährliche Armengabe und erbaute zuerst dem heiligen Lorenz, dann der heiligen Margareta eine Kirche. Dann starb sie am 5. Februar 1024 nach einem Leben, das nur Gebet und guten Werken gewidmet war. Bei ihrem Hinscheiden vernahmen die Umstehenden herrlichen Engelsgesang. An der Absturzstelle blühen allsommerlich Rosen und Lilien, wie von Menschenhand gepflanzt. Die jährliche Armengabe, welche die von ihr gestifteten Bauernhuben zu bestreiten hatten, bestand aus Brot, Wein und Speck. Diese Spenden werden jährlich am 5. Februar, angeblich dem Todestage der Gräfin Hildegard (es ist aber in Wirklichkeit der Gedenktag der heiligen Agatha), kirchlich geweiht und dann an Arme und Bettler verteilt. Das Brot soll jahrelang nicht verderben, und wo man es aufbewahrt, tritt nie Mangel ein. Wenn man für die Geistlichen oder andere Leute höheren Standes ein weißeres Brot als für die Armen backen will, verbrennt es im Ofen. Brot und Speck werden in Stücke geschnitten und gelten als Heilmittel für viele Krankheiten, besonders gegen Wahnsinn, Fallsucht, Bauchweh, Fraisen und Verhexung. Konrad der Salier soll die Schenkung der Hildegard bestätigt haben.[1])

1238 soll Albert, Graf von Tirol und Görz und Pfalzgraf von Kärnten, unter der Hinterlassenschaft der Gräfin Hildegard ein Glasfläschchen mit heiligem Blute und einen Handschuh der Seligen gesehen haben, den sie verloren haben soll, als sie vom Burgfenster hinabgestürzt wurde. Soweit die Berichte vom Jahre 1658.

3. Am Vorabend des Agathatages fanden sich in Stein noch 1813 500—600 Arme ein. Brot und Geld wurde auch an anderen

---

nicht“, sprach sie beim Abschied zum trauernden Mann, „aber die Glocken sollen unsere Botinnen sein.“ Und wirklich dringt das Geläute von Stein nach Möchling über die Hügel, welche die Aussicht vom einen in den andern Ort behindern.

[1]) Der Original-Stiftbrief wird wohl auch, wenn einer überhaupt vorhanden war, bei einem Brande zugrunde gegangen sein. Er wurde im Jahre 1770 durch eine neue Urkunde ersetzt. Jährlich am Feste S. Agathae hat eine Spende und Ausspeisung der Armen stattzufinden. Doch erwähnt schon das Urbar von Stein 1585 eine jährliche Almosenstiftung am Hildegardstage, bestehend aus Bier, Weizenbroten, Rindsbraten, 2 Hasen, 2 Schultern und 11 Kreuzern. (Mitteilung des Landesarchivdirektors Dr. Wutte.)

Festtagen an die Armen verteilt; so zu Ostern, Pfingsten, Maria Himmelfahrt, Allerheiligen, Weihnachten und Neujahr ebensowohl in Stein als in Möchling, St. Kanzian und St. Veit im Jauntale. Dies erklärt sich daraus, daß in dem Stiftbriefe von 1770 für die an der Austeilung des Almosens und der Armenbeteilung beschäftigten geistlichen und weltlichen Personen ansehnliche Natural- und Geldstipendien bestimmt waren. Auch heute noch wird am Agathatage (5. Februar) und wenn dieser nicht auf einen Sonntag fällt, am darauffolgenden Sonntag die Spende vorgenommen, sie besteht aber nur mehr aus Brot.

Es ist ein wahres Volksfest, das sich an diesem Tage nach dem kirchlichen Hochamte auf dem Kirchplatze in Stein entfaltet. Während früher auch noch Speck und ein gebratener Ochse zur Verteilung gelangte, balgen sich jetzt die Landleute und Bettler um die sogenannten Agathenstriezel. Reiche Bauern spenden der Kirche einige Säcke Striezel, welche aus Roggenmehl gebacken sind, in Form und Größe aber sehr kleinen Semmeln gleichen. Sie werden unter Glockengeläute von dem Pfarrer zuerst gesegnet, dann von ihm, den Kirchenkämmerern und Sängern von dem Gang, der sich vor dem Hospizzimmer nächst der Küche, einem Überreste des älteren Schlosses Stein, hinzieht, unter das zahlreich versammelte Volk geworfen. Da jeder sich die Wunderwirkungen des Brotes aneignen oder damit Handel treiben will, entsteht jedesmal eine große Balgerei. Die Agathenstriezel helfen, wie schon der Bericht von 1658 sagt, gegen verschiedene Krankheiten, wie Wahnsinn, Fallsucht, Leibschmerzen, Fraisen und Verhexung, sie schirmen das Vieh vor dem Abwalgen (Absturz auf der Alm), sie schützen das Haus vor Blitzschlag und Hungersnot. Das geweihte Agathenstriezel verdirbt nie. Fängt es bei dem, der es in Stein erwarb, zu schimmeln an, so kündet es den Tod. Es wird daher als heiliges Schutzmittel in jedem Bauernhaus aufbewahrt.

Zweierlei Bräuche sind es, die mit der Sage von der Hildegard in Verbindung gebracht werden. Der eine knüpft sich an die ätiologische Sage von der „steinernen Melk". In dem Steingebilde einer Stalagmitengrotte nächst dem schwindelnden Steig, der zum ehemaligen Schloß Proßnitz führt, glaubt die Volksphantasie die melkende treulose Magd Lupa samt der Kuh, dem Schemel und Milchkübel zu sehen. Jeder Abergläubische, der den Ort besucht, nimmt ein Stück von dem Steingebilde mit,

da es angeblich Augenkrankheiten zu heilen vermag. Ob da nicht Reste eines alten Steinkultes vorliegen, oder die Sage von der heilenden Kraft der Handauflegung Hildegards den Ausgangspunkt des Brauches bildet, bleibe dahingestellt.

Deutlicher und weitere Volkskreise umfassend ist der zweite Brauch, der sich jährlich am Agathatage in der Verteilung der Agathenstriezel ausdrückt. Hier ermöglichen Beispiele aus anderen deutschen Ländern eine richtige Beurteilung. In vielen Gegenden Deutschlands (Bayern, Baden, Oberpfalz, Thüringen, Westfalen, Westböhmen) wird am Agathentage Brot geweiht und den Hausgenossen und dem Vieh zu essen gegeben. Zu Hause aufbewahrt, schützt dieses Brot gegen Feuersbrunst, Blitzschlag, und seine Verzehrer gegen Unheil aller Art, Unfälle und Krankheiten. Es schimmelt nie. Mit der Legende von der Hildegard steht diese Brotverteilung in keinerlei Zusammenhang, sondern wurde einfach mit ihr in eine äußerliche Beziehung gebracht. Das Volk hielt den 5. Februar, also den Gedenktag der heiligen Agatha, an dem die auch anderwärts übliche Brotverteilung in Stein vorgenommen wurde, für den Sterbetag Hildegards und schrieb dieser die Stiftung der Jahresspende zu.

Die heilige Agatha soll im zweiten nachchristlichen Jahrhundert als schöne, tugendsame Jungfrau auf Sizilien gelebt haben. Schon bald nach ihrem Tode wird berichtet, daß man auf ihrem Grabe Brotlaibchen weihte und sie in den verschiedenen Dörfern verteilte, die durch Ausbrüche des Ätna bedroht waren, weil sie die Kraft hatten, vor der Lava zu schützen. Eine Übertragung des Brotzaubers in deutsche Länder war um so leichter möglich, als das Brot im Fruchtbarkeitszauber überhaupt eine große Rolle spielt. Es ist die gewöhnlichste Form, in der Getreide zum Genuß verarbeitet wird und daher wie Getreide ein Sinnbild der Fruchtbarkeit. Als solches tritt es uns entgegen, wenn der erste Pflug, der vom Hofe fährt, über ein Stück Brot geführt wird, oder wenn ein solches in die erste Furche gelegt wird oder wenn es zu sympathetischem Zauber in die letzte Garbe gebunden, in Feldern eingegraben wird.[1]) Daß es vor Feuer und Brand und die Saat vor Mißwachs schützt, hat das Agathenbrot mit dem Neujahrs- und Weihnachtsbrot

[1]) U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche, 75 f; Birlinger, Aus Schwaben 1, 421.

gemeinsam, ebenso seine Verwendung als „Losbrot“ zur Erforschung der unbekannten Zukunft.[1])

Daß in unserer Überlieferung eine Verschmelzung der Hildegard- mit der Agathalegende vorliegt, erhellt schon aus dem Doppelnamen unserer „Heiligen“, Agatha-Hildegard. Er erklärt sich aus einer nachträglich vorgenommenen volkstümlichen Erklärung der Verteilung von Agathenstriezeln an einem Orte, der geschichtliche Erinnerungen an Hildegards Leben und Wirken aufwies. Die angebliche fromme Stiftung der Hildegard ist ja auch durch keine Urkunde erwiesen, das Urbar vom Jahre 1585 spricht nur von einer Spende und Abspeisung der Armen am Hildegardstage. Auch der älteste verloren gegangene Stiftbrief wird nichts anderes als eine urkundlich festgelegte Form der Agathenspende enthalten haben. Darauf deutet schon die ätiologische Angabe der Legende, daß Hildegard am Todestage der heiligen Agatha (5. Februar) gestorben sei.

4. Ist also die Volksüberlieferung weit entfernt, geschichtliche Begebenheiten wiederzugeben, so sind andererseits doch gerade die Namen der Helden Albwin, Pero, Hildegard, Liutgard für Mitglieder eines kärntnerischen Adelsgeschlechtes, das zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert ausgedehnte Besitzungen im Jauntale besaß, bezeugt. Eine Tatsache, die für die Zähigkeit spricht, mit der die Sage geschichtliche Nachklänge festhält. Sie erweist aber auch den deutschen Charakter selbst des windischen Landesteiles von Kärnten, wo sich so alte deutsche Überlieferungen bis auf die Gegenwart erhalten haben.

Hildegards Gatte führt in der jüngeren Volkssage den Namen Albwin und nimmt hier erst vor seiner Pilgerfahrt den Namen Paul an. Die Unsicherheit der Namengebung erhellt auch aus der Doppelbezeichnung im zweiten Berichte von 1658, wo er gar Paul-Hildegard heißt. Dieser Name gehört, wie schon Ankershofen a. a. O. bemerkt, der Volkssage an und kam in diese wahrscheinlich deshalb, weil die von dem Gatten Hildegards gegründete Kirche in Möchling dem heiligen Paulus geweiht ist. Albwin und Hildegard werden in einer Urkunde 1006 als Eltern den Bischofs Albwin von Brixen genannt.[2])

[1]) Zsch. f. Vk. 1905, 316; Janus, 1902, 302. Wuttke, Volksaberglaube, S. 129.

[2]) Monumenta Carinthiæ 3, 218.

Eine Urkunde von 1238 (Mon. Car. 4/1, Nr. 2157) erwähnt die Kirche St. Lorenz in Stein, „alwo Hildegardis leib ruhet." Und eine andere aus demselben Jahr kennt bereits Wundertaten, welche dort geschehen sein sollen: . . . „propter miraculorum insignia, quibus eadem ecclesia nostris mirabiliter refulsit temporibus". Hier wird schon der „beatae Hildegardis" Erwähnung getan.

In dieser Urkunde unterstellt Patriarch Berthold von Aquileja in Gegenwart des Grafen Albert III. von Tirol die Kirche St. Lorenz in Stein unmittelbar dem Patriarchate und räumt dem Pfarrer von Stein die Präsentation und Konfirmation der vom Grafen Albert gestifteten 2 Präbenden und freie Verfügung über die Kolonen ein. Damals mag also in Stein schon ein Armenspital bestanden haben. Ob nun nicht etwa die bis heute bestehende Almosenspende nur eine Folge der Pfründnerstiftung des Grafen Albert von Görz war, ist eine Frage, deren Bejahung sehr nahe liegt.

In der Hauptheldin unserer Überlieferung sind zwei Gestalten in eine verschmolzen: Hildegard, die Gattin eines Albwin und Mutter des nachmaligen Brixner Bischofs Albwin im 10. Jahrhundert. Sie ist in der Kirche von Stein begraben. Das Gut Stein hatte sie schon bei Lebzeiten ihrem Sohne vermacht. Hiltigart schenkt ihrem Sohne, dem Diakon Albuuin, nachmaligem Bischof von Brixen, das Gut Stein, bestehend aus acht slawischen Huben mit allem Besitz seines Oheims Pero. (Vor 975.) (Pero war also wirklich der Schwager Hildegards.) Um 1006 wird sie in einer anderen Brixner Urkunde abermals als Mutter des Bischofs Albwin bezeichnet. (Mon. Car. 3, 138.)

Die zweite Gestalt, die mit jener Hildegard in eine verfloß, ist die zu demselben Geschlechte in verwandtschaftlichen Beziehungen stehende Liutkard, 1135. Es ist dasselbe adelige Geschlecht, dem die legendenhafte Hildegard angehört. Das läßt sich aus der Wiederkehr der Familiennamen erschließen.

Denn Bischof Albwin von Brixen hat einen Bruder Aribo, der 993—1000 allen Ansprüchen auf das Schloß Stein gegen ein Gut in Bleiburg entsagte. (Mon. Car. 3, 176.)

Ein Nachkomme dieses Aribo ist jener Albwin, der in einer interessanten Urkunde vom Jahre 1135 von den Mönchen in Reichersberg in Oberösterreich heftig angegriffen wird. Diese Mönche hatten einst von einem gewissen Wernher 30 Huben in

der Gegend von Millstatt geschenkt erhalten. Aber der Sohn von Wernhers Bruder Aribo, namens Albwin, nahm sie dem Kloster wieder weg, worüber die Mönche heftige Klage erhoben; er wie sein Helfershelfer Adalbero starben elf Tage nach diesem Unternehmen eines plötzlichen Todes, wie wenn Gott selbst sich zum Rächer der Mönche aufgeworfen hätte. Albwins Ansprüche nahm seine von früher Jugend ihm verlobte Braut Liutkard auf, die er aber noch nie gesehen und berührt hatte. Auch sie wurde, wie die Mönche in jener Urkunde frohlockend und zur Warnung für andere feststellen, von einem fürchterlichen Gottesgerichte getroffen: Ihr Vater Almerich wurde gefangen; der Mann, dem sie nachmals die Hand reichte, wurde getötet; ihr zweiter Mann, der gleichfalls nach dem Mönchsgute die Hand ausstreckte, wurde vom Aussatz befallen und starb an diesem. Mit Drohungen für Liutkards und ihrer Söhne Zukunft schließt das Schriftstück.

An Vorkommnissen, wie sie diese Urkunde andeutet, fand das Volk im Jauntale reiche Anregung und spann sie in seiner Phantasie weiter aus. Hier sind die Grundlinien aller nachmaligen Geschichten über Hildegard vorgezeichnet: Eigenherrliche Persönlichkeiten von rücksichtsloser Tatkraft bei der Verfolgung ihrer Ziele, Krankheit, Tod und Trennung von geliebten Menschen als Folge von Gewalttaten. Nur daß das tatkräftige, leidenschaftliche Naturell Liutgards in der Sage auf ihren Gatten Albwin übertragen wurde. Zur Vollendung und epischen Abrundung des von der Volkssage aufgegriffenen Stoffes bot dann die im Mittelalter weit verbreitete Geschichte von der durch den Schwager bedrängten und verleumdeten Frau neue brauchbare Motive. Besonders die Fassungen,[1] in denen die treue Frau von den abgewiesenen Liebhabern fälschlich angeklagt und in Verdacht gebracht wird und bei der schließlich, da sie Krankheiten zu heilen vermag, alle, die sich an ihr versündigt haben, auch ihr Mann, zusammenkommen, brachten in die ganze Geschichte einen legendenhaften Zug, der im Laufe der Zeit durch neue legendäre Momente verstärkt wurde.

Diese Sage ist eine aus dem Orient (Tuti-nameh) nach Europa gekommene Novelle und hat hier fünf Sprossen getrieben:

[1]) A. Wallensköld, Le conte de la femme chaste convoitée par son beaufrère (Acta soc. scientiarum fennicae 34, 1). Revue des langues rom. 52, 163–180; R. Köhler, Kl. Schr. 1, 392; Arch. f. Lg. 12, 132f.



1. Die Fassung der Gesta Romanorum.
2. Florence de Rome.
3. Marienmirakel.
4. Crescentia.[1])

Als fünfte Sproßform kann man nunmehr die kärntnerische Hildegardsage hinzufügen.

Wenngleich sie letzten Endes auf geschichtliche Personen und Begebenheiten zurückführt, lassen sich doch verschiedenartige Teile, die in ihnen zusammengeflossen sind, aus der Überlieferung des Brauches und der Sage herausschälen.

Den geschichtlichen Kern bilden: 1. das Schicksal der urkundlich bezeugten Liutkard und ihres Verlobten Albwin; 2. die ältere Hildegard, die mit Albwin vermählt war und in Stein, wo sie auch begraben ist und schon früh verehrt wurde, fromme Stiftungen gemacht hatte; 3. an den hier üblichen Brauch der Verteilung des Agathenbrotes knüpft sich die neue aus der Agathalegende stammende Überlieferung, anknüpfend an die fromme Stiftung jener Hildegard;[2]) 4. dazu kommt ebenfalls im frühen Mittelalter die Sage von der unschuldig verfolgten Frau; 5. endlich verlangte der Ort selbst mit dem die Phantasie mächtig anregenden Steingebilde „der steinernen Melk“ nach einer deutenden Erklärung und brachte einerseits das weit verbreitete Motiv von dem „Jungfernsprung“, andrerseits durch die Gründungslegende der Kirche zu Möchling die Namenverwechslung Albwin-Paul in unsere Geschichte.

Somit ist an einem einzigen Beispiele die typische Entwicklung einer Volkssage von ihrem Ursprung bis herauf in unsere Tage aufgezeigt.

---

[1]) Vgl. A. Wallensköld wie oben und L. Karl, Florence de Rome et la vie de deux saints de Hongrie.

[2]) Heilkräftige Brote, sog. Domitianslaibchen, wurden auch in Millstatt, am angeblichen Grabe des von den dortigen Mönchen um die Mitte des 13. Jahrh. erfundenen Domitianus, ausgespendet.

DER ZWERG IN SKANDINAVIEN.

Von Helmut de Boor.

Die Tendenz unserer mythologischen und volkstümlichen Forschung, soweit sie die Wesen der „niederen Mythologie“ betrifft, ist ganz allgemein dahin gegangen, zu einer möglichst umfassenden Zusammengruppierung zu gelangen. Die verwirrende Fülle von Gestalten und Namen forderte zu ordnender Tätigkeit heraus, und die unmerklichen Übergänge von Gattung zu Gattung, die gleichartigen Erzählungsschemata, die für die verschiedensten Wesen dieser Gruppe verwendet werden können, boten zugleich Begründung und Handhabe für eine solche Systematik. Mit unbezweifelbarer Berechtigung arbeiten die geläufigen Handbücher in diesem Sinne; gleichgültig, welcher Gesamtauffassung man diese Wesen einordnet, sie treten als eine geschlossene Gruppe von „elbischen Geistern“ auf.[1]) Aber auch da, wo wenigstens der Zwerg als eine gesonderte Erscheinung behandelt wird, wie bei R. M. Meyer, kommt es doch immer noch darauf hinaus, unter der Rubrik Zwerg eine ganze Gruppe enger verwandter Wesen zusammenzufassen, indem man ihr unterordnet, was sich einer einigermaßen fest abzugrenzenden Vorstellungsmasse einzupassen scheint.

---

[1]) So vor allem bei E. H. Meyer, Simrock und Grimm. Auch Mogks Darstellung in Pauls Grundriß hält diese verständliche und brauchbare Zusammenfassung „elbische Wesen“ fest, unterscheidet aber die Untergruppen, also auch die Zwerge klarer. Am deutlichsten trennt R. M. Meyer, der die Gruppe „Riesen und Zwerge“ den elbischen Wesen als etwas Wesensverschiedenes gegenüberstellt. Gegen Meyers Scheidung und seine rein physiognomische Zusammenfassung übergroßer und überkleiner Wesen kann man Bedenken haben, da sie den animistischen Zügen in germanischen Zwergenvorstellungen nicht Rechnung trägt, jedenfalls aber führt sie zu einer genaueren Feststellung dessen, was für die Zwerge allein charakteristisch ist.



Indessen sind die verschiedenen Namen: Alf, Huldre, Bergvolk, Zwerg und ähnliche einmal geprägt und haben ihre eigenen historischen Schicksale gehabt. Die Frage, auf die es mir hier ankommt, mit welchem Vorstellungsgehalt man den einzelnen Ausdruck erfüllt hat, und welche historischen Schicksale und Wandlungen sich dabei beobachten lassen, ist, soweit ich sehe, niemals genügend deutlich gestellt und beantwortet worden. Denn auch die Arbeiten von Lütjens[1]) und Wohlgemut[2]) beschränken sich ganz auf die literarische Verwendung bestimmter mythologischer Gestalten.

Der hier gemachte Versuch, für einen speziellen Fall, für die Zwergenvorstellung des skandinavischen Nordens, die oben angedeutete Frage zu beantworten, hat zwei Gesichtspunkte besonders zu beachten, die zeitlichen und die örtlichen Verschiedenheiten. Bei der Untersuchung der geographischen Verteilung ist nicht nur an rein dialektale Unterschiede zu denken. Daß ein mythologischer Ausdruck hier vorkommt und dort fehlt, ist im Grunde nichts anderes, als wie es sich mit jeder anderen Sachbezeichnung verhalten kann. Aber auch da und gerade da, wo derselbe Ausdruck an entlegeneren Stellen germanischen Sprachgebietes vorkommt, ist der Inhalt häufig wesentlich verschieden. Denn hinter dem mythologischen Wort steht die lebendige, geglaubte und vorgestellte außer- und übermenschliche Persönlichkeit, behaftet mit einem, wenn auch nicht individuellen, so doch typischen Charakter, und fähig zu ganz bestimmten, in diesem Charakter begründeten Lebensäußerungen. Und eben das ist es, was sich von einer Gegend zur anderen stark wandeln kann. Das *huldufolk* — um ein Beispiel herauszugreifen — hat ein ganz verschiedenes Wesen in Norwegen und auf den Färöern. Das Berückende, Sinnverwirrende und stark Erotische der norwegischen Huldre fehlt auf den Färöern ganz; statt dessen zeigt sich ein harter, schwerer und realistisch gefärbter Daseinskampf zwischen Mensch und Huldre auf den Gebieten des kargen täglichen Lebenserwerbs, Fischfang, Vogeljagd und Viehzucht. Und diese Verschiedenheit besteht, trotzdem vielfach ganz dieselben Erzählungsschemata zu beiden Seiten der Nordsee auftauchen, Schemata, die dann bei den zarten, lichten und freundlichen

[1]) A. Lütjens, Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters.

[2]) F. Wohlgemut, Riesen und Zwerge in der altfranz. erzählenden Dichtung. Diss. Tübingen 1906.

álfar Islands wieder erscheinen, abermals mit ganz anderem Leben erfüllt.

Was für die geographische Verteilung gilt, bleibt auch für die zeitliche wichtig. Nicht alle Zeiten haben mit demselben Wort dieselben Vorstellungen verbunden. Eine Bedeutungsentwicklung des Wortes vollzieht sich entsprechend dem Wandel in dem Leben, das hinter dem Worte steht. Auch hier möge ein Beispiel den Vorgang illustrieren. Das altnordische *þurs*, eine typische Riesenbezeichnung, erscheint als *tuss, tosse, småtusse* in skandinavischen Dialekten, wie der letzte Ausdruck schon zeigt als Bezeichnung für außermenschliche Wesen von kleiner Leibesbeschaffenheit, synonym mit *pyssling, bjærgfolk* u. ä.[1]) Unter Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte betrachte ich also in folgenden Zeilen das an. *dvergr* und seine neun. Abkömmlinge, nicht also die Masse dessen, was zwerghaften Wesens ist, sondern dessen, was tatsächlich als *dvergr* bezeichnet wird.

Auf die Frage, wie die nordischen Sprachen dies ihnen allen geläufige Wort mit konkretem Leben erfüllen, geben die nächstliegenden Quellen, die Sammlungen skandinavischer Volkssagen, einen eigenartigen Bescheid. Während wir gewöhnt sind, Wort und Sache in deutschen Sammlungen neben den nur landschaftlichen Ausdrücken allenthalben reichlich vertreten zu finden, zeigen die skandinavischen Quellen eine ganz auffallende Sterilität. Man kann sagen, daß mit einer einzigen ganz beschränkten landschaftlichen Ausnahme die skandinavische Volkssage ein Wesen mit dem Namen Zwerg nicht kennt.[2])

Für Island bestätigt uns Maurer,[3]) daß nach seinen eigenen, von einheimischen Sammlern bestätigten Beobachtungen keine isländische Volkssage die Zwerge erwähne. Dies moderne Ergebnis wird durch eine Notiz unterstrichen, die ich der Abhandlung

---

[1]) Ähnlich ist es, wenn in Bohuslän die Bezeichnung *bärgjättarna* für kleine Wesen in steilen Klippen und in Dänemark gelegentlich einmal *jätter* als Bezeichnung für „die Unterirdischen“ erscheint (Kristensen, Danske Sagn Nr. 314).

[2]) Die von mir im Folgenden benutzten Volkssagensammlungen geben ein genügend klares Bild, wenn ich auch bei dem in Deutschland zur Verfügung stehenden Material keine Vollständigkeit erstreben konnte.

[3]) Konrad Maurer, Isländische Volkssagen der Gegenwart, S. 25, Leipzig 1860. Ergänzt werden Maurers Sammlungen durch die einheimischen von J. Árnason, Islenzkar Þjóðsögur og æfintýri, II. Aufl., Leipzig 1874 und von Oddur Björnsson, Þjóðtrú og Þjóðsagnir. Akureyri 1908.



Gröndals, Folketro i Norden,[1]) entnehme. Hier findet sich ein Zeugnis des 17. Jhdts., daß derzeit auf Island nur noch zwei Zwerge vorhanden waren, deren Wohnsitze in jener Quelle näher beschrieben werden. Da spätere Zeugnisse für das Auftreten von Zwergen in Island fehlen, so wird man die Notiz mit Gröndal so auffassen dürfen, daß sie aus dem Bewußtsein des Aussterbens aller Zwergenvorstellung auf Island entstanden ist.

Die naheliegenden und sprachlich verwandten Färöer zeigen ein ähnliches Bild. Zwar finden wir eine Erwähnung von Zwergen in Hammershaimbs Anthologie[2]) und erhalten dort sogar eine ziemlich eingehende Personalbeschreibung jener Wesen — klein und dick, bartlos, doch nicht häßlich —, ergänzt und belebt durch eine Reihe von charakteristischen Wesenszügen, so daß sich ein ziemlich rundes Gesamtbild ergibt, das sich der Sagensammler Hammershaimb von den *dvörgar* seiner Heimat gemacht hat. Aber jener kleine Abschnitt der Anthologie bietet nur eine einzige tatsächliche Erzählung volkstümlichen Charakters, die von einem Zwerg handelt. Und diese kleine Volkssage bleibt auch sonst ganz vereinzelt. Die gesamte Anthologie sowie ihre umfangreiche Ergänzung durch Jakobsens Sammlungen[3]) bietet keine weiteren Zwergenerzählungen. Der alte Hammershaimb, ein eifriger aber oft kritikloser Sammler, dem die verschiedenen Äußerungen volkstümlichen Denkens noch ein ziemlich gleichförmiges Etwas waren, und der es noch für erlaubt hielt, seine Aufzeichnungen abzurunden und zu frisieren, ist kein so zuverlässiger Gewährsmann, daß sein ganz isoliertes Zeugnis unbedingte Geltung haben kann. Sein Zwergenporträt dürfte sich größtenteils aus dem Märchen, besonders aber aus der Volksballade herleiten (z. B. der Kraftgürtel der Zwerge und ihre Schmiedekunst) und also letzten Endes ein Nachkömmling der altnordischen Sagaliteratur sein, mit lebendiger Volkssage aber nicht viel zu tun haben.

Von dem westlichen zu dem östlichen Außenposten des skandinavischen Sprachgebietes übergehend, finden wir für das schwedische Finnland das Material in dem großen Werk „Fin-

---

[1]) Gröndal, Folketro i Norden. Annaler for nordisk Oldkyndighet 1863.

[2]) V. U. Hammershaimb, Færøsk Anthologi, Kopenh. 1891 = Samfund för utg. af. gammel nord. lit. Nr. 15.

[3]) J. Jakobsen, Færøske Folkesagn og æventyr, Kopenh. 1898—1901 = Samfund Nr. 27.



lands svenska Folkdiktning“[1]) zusammengebracht. Band VII, S. 720—23 findet sich dort ein Abschnitt „*dvärgar*“. Der größere Teil dieser Übersicht, S. 721—23, bezieht sich auf das Vorkommen von Zwergen im Märchen. Von dem kargen Restbestand handelt ein Absatz von der Bezeichnungsgruppe *dvärgnett* für Spinnennetz, ein weiterer bringt einen Beleg für *dvärgahatt* als Mittel zum Unsichtbarmachen. In beiden Fällen bewahren hier festgeprägte Ausdrücke das Wort und eventuelle daran geknüpfte Vorstellungen. Als freistehende, selbständige und handelnde Wesen mit konkretem Leben kennen auch diese Abschnitte den Zwerg nicht. Endlich bleiben nur noch zwei kleine Notizen: „beim Heben von Schätzen aus der Erde kann man *dvärgar* zu sehen bekommen“ und „auf dem Glasbärg in Gammelstaden sah der Seemann Numfeldt einmal zwei Zwerge“. Sonst weiß der ganze große Band von über 800 Seiten von Zwergen nichts. Es dürfte also in Finnland so liegen wie auf den Färöern, daß einige feste Ausdrücke und daneben das Märchen Wort und Vorstellung lebendig erhalten, daß aber die Volkssage als Bezeichnung für ein geglaubtes Wesen den Zwerg nicht kennt. Wir gehen zu den skandinavischen Stammlanden über. Ganz steril ist nach den Sammlungen von Asbjörnsen, Faye, Skar und den in Maal og Minne verstreut mitgeteilten Volkssagen Norwegen[2]). Allein Faye gibt S. 20 ähnlich wie Hammershaimb einige allgemeine Notizen über Zwerge, die wie dort zum Teil an einen stehenden Ausdruck (*dvergsmie* = Kristall) anknüpfen, im übrigen aber in den von mir benutzten Sammlungen keine Bestätigung finden. Was Faye S. 22 Anm. über Zwerge sagt, bezieht sich auf altnordische Verhältnisse. Im übrigen sind *hulder, bjärgfolk, tuss* die geläufigen Bezeichnungen. Demgegenüber steht die für mich nicht nachprüfbare Notiz in Ivar Aasens Wörterbuch, 2. Aufl., daß *dverg* in norw. Dialekten einen Berggeist bezeichne und daß man sich im nördlichen Teil des Landes insbesondere einen Plagegeist des Viehs darunter vorgestellt habe. In der ersten Auflage hatte Aasen vorsichtiger ein „ehemals“ hinzugefügt, was

[1]) Finlands svenska Folkdiktning, hrsg. von svenska litteratur sällskapet i Finland, Bd. 7. Folktro och Trolldom 1. övernaturliga väsen, hrsg. von G. Landtman, Helsingfors 1919.

[2]) Asbjörnsen, Norske Huldreeventyr og Folkesagn, Christiania 1845 und 1866. A. Faye, Norske sagn[2] Arendal 1844. J. Skar, Gamalt or Sætesdal I—III. Kristiania 1903—08.

darauf deuten könnte, daß er jene „*dverg*“ genannten Geister aus den Zusammensetzungen „*dvergstein* = Kristall, *dvergskot* = eine Viehseuche“ nur erschlossen hat.

Nur wenig anders verhält sich Schweden, wo ich neben den älteren Angaben bei Hyltén-Cavallius[1]) die umfangreichen Mitteilungen in Svensk Landsmål[2]) zur Verfügung hatte. Schweden zeigt eine wenn auch sehr sparsame Kenntnis und Verwendung der Bezeichnung Zwerg als seltenes Synonym für die geläufigeren *pyssling, nisse, bjärgfolk* u. ä. Was sich bei Hyltén-Cavallius § 66 über Zwerge findet, ist freilich außerordentlich dürftig. Es knüpft wiederum an eine feste Bezeichnung (*dvärghatt*) an und verweist die Erzählung überdies in die Vergangenheit. Noch zu Rudbecks Zeit, d. h. also im 17. Jhdt. — sagt Hyltén-Cavallius —, gab es in Wärend Erzählungen über Zwerge, von denen man die unsichtbarmachende Zwergenkappe erwerben konnte. Für die Gegenwart fehlen entsprechende Berichte. Aus den moderneren Sammlungen ist ein Beleg aus der Gegend von Upsala zu buchen (Landsm. 1900, Heft 3, 11). Hier wie in dem vereinzelten finnländischen Beispiel handelt es sich um eine Schatzgräbersage, wo unter den dabei erscheinenden Spukgestalten auch „*några dvärgar eller tocket*“ genannt werden. An beiden Stellen werden die Zwerge in eine spuk- und fratzenhafte Umgebung verwiesen, in der die Geister des täglichen Umgangs eigentlich nichts zu suchen haben. Ferner gibt eine Erzählung aus Skåne (Landsm. 1913, Heft 3, 86) einen Zwergenbeleg im Zusammenhang mit einer Bergentrückungsgeschichte, hier also einmal wirklich echte Volkssage mit Zwergen als handelnden Wesen. Den Zusammenhang, aus dem Feilberg[3]) eine schwedische *dvärgedronning* ‘in Kindsbettnöten’ entnommen hat, kann ich augenblicklich nicht nachprüfen. Alles in allem eine magere Ernte; auch für Schweden

---

[1]) G. O. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne, 2 Bde., Stockholm 1868.

[2]) M. Jonsson, Folktro, seder och bruk i Mora 1881; L. T. Renvall, Åländsk folktro 1890; V. Engelke, Hälsingesägner 1892; E. Grip, Skuttungemål 1900; E. Modin, Härjedalens ortnamn och bygdesägner 1902; E. und H. Folkeminnen, Sägner 1907; B. Karlgren, Folksägner från Tveta och Mohärader 1908; O. Hermelin, Sägner och folktro, seder och sagor. Naturvättar 1909; P. Jonsson, Sägner från Skane 1913; J. Halfvordssons uppteckningar (aus Dalsland) 1914; Josefson, Seder och bruk bland allmogen i N.-Bohuslän 1917; S. Nergaard, Folkeminnen fra Österdalen 1918.

[3]) H. Feilberg, Bjærgtagen. Danmarks folkeminder Nr. 5, Kopenh. 1910, S. 73 und Anm. 6.

läßt sich sagen, daß der Zwerg so gut wie unbekannt ist. Dazu stimmt, daß Söderwalls großes aschw. Wörterbuch *dvärgher* nur aus der ritterlichen, nicht einheimische Vorstellungen vermittelnden Poesie belegen kann.

Dänemark endlich verlangt unter Benutzung der ausgedehnten Sammlungen von Thiele, Grundtvig und Kristensen[1]) eine besondere Behandlung. Namentlich Kristensens reiche Sammlungen liefern nämlich in der Tat nicht wenig Belege für die Benutzung von *dværg* als geläufiges Synonym für das sonst übliche *bjærgfolk* u. ä. Indessen lehrt näheres Zusehn, daß sich so gut wie alle Beispiele auf ein eng begrenztes geographisches Gebiet konzentrieren. Es handelt sich um die nordjütischen Gegenden beiderseits des Limfjords, große Teile der alten Landschaften Vendsyssel und Himmerland mit ihrem ganzen kulturellen Sondergepräge. Näher umschrieben handelt es sich dabei, wie die beigefügte Kartenskizze erkennen läßt, südlich des Limfjords um den westlichen und nordwestlichen Teil des Amtes Aalborg, begrenzt etwa durch eine Linie von der Stadt Aalborg südwestwärts nach dem südwestlichen Zipfel des Amtes an dem als Lovnsbredning bezeichneten, südlich ins Land eindringenden Teil des Limfjords. Die gegenüberliegende Halbinsel Salling, ein Teil des Amtes Viborg, wo die Volkshochschule Jebjærg ein Zentrum der Sammlung und Mitteilung von Volkssagen war, kennt *dværg* nicht, ebensowenig die kleine nördlich vorgelagerte Insel Fur. Der Teil des Amtes Aalborg, der östlich der genannten Linie liegt, der östliche Teil von Himmerland, liefert überhaupt weit weniger Sagenmaterial für die mir zugänglichen Sammlungen, ist aber, soweit erkennbar, mit *dværg*-Belegen äußerst sparsam.

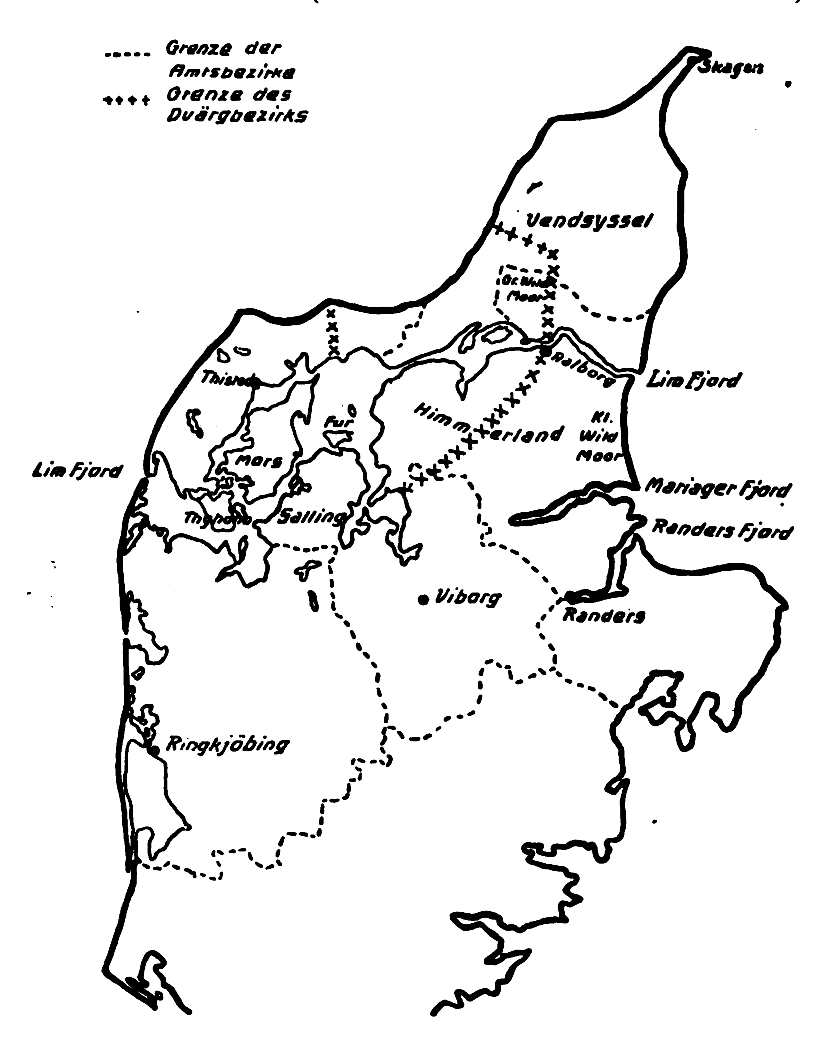
Nördlich des Fjordes bildet die Gegend um das große Vildmose grade nördlich Aalborg das Zentrum für die Verwendung von *dverg*. Von hier aus erstreckt sich das Gebiet von *dverg* westwärts in das Amt Thisted hinein, und zwar etwas weiter nach Westen als auf dem südlichen Ufer des Fjords, so daß die Gegenden nördlich von Salling und Fur noch *dverg* kennen. Eine nördliche Begrenzung des *dverg*-Bezirkes wage ich an der Hand

---

[1]) J. M. Thiele, Danmarks Folkesagn, 2 Bde., Kopenh. 1843; Sv. Grundtvig, Gamle Danske Minder i Folkemunde 1—3, Kopenh. 1861; E. T. Kristensen, Jyske Folkesagn, Kopenh. 1876; Danske Folkesagn Bd. I—VIII, Kopenh. 1892 ff. H. F. Feilberg, Ordbog over jyske almuesmål I, 220 f.



meines Materials nicht zu ziehen, da mir genügende Belegmengen aus dem Skagener Amt fehlen, doch scheint *dverg* in den Gegenden nördlich des Vildmose (etwa einer Linie Brönderslev—Saltum)



sparsam zu sein und sich auch östlich des Vildmose nicht zu finden. Die Grenzen genauer zu bestimmen, muß der lokalen Sage und Dialektforschung überlassen bleiben, für das Kerngebiet ist aber kein Zweifel möglich. Hinzu tritt dann noch isoliert die Insel Mors im westlichen Limfjord, während die umliegenden

Teile des Festlandes, der West- und Südzipfel von Thisted sowie die Halbinsel Salling *dverg* nicht kennen. In der weiteren Umgebung des hiermit umschriebenen Gebietes finden sich vereinzelte Belege für *dverg* neben sehr reichlichen anderen (*trold, bjærgfolk, ellefolk* u. ä.).[1]

Im übrigen Dänemark halten nur Ortsnamen gelegentlich die Bezeichnung *dverg* wach, so Dværghöj auf Refnæs, Westspitze von Seeland (Kristensen, D. S. Nr. 214, 223), Dværghöj auf der Insel Anholt (Kristensen, D. S. Nr. 592), Dwarrehöj bei Kragelund im südlichsten Teil des Amtes Viborg nw. Silkeborg (Kristensen, D. S. Nr. 720). In den letzten beiden Fällen ist überhaupt nur der Ortsname erhalten, die dort hausenden unterirdischen Wesen heißen nicht *dverge, dwarre.* Dasselbe gilt von Dvergetved westl. Frederikshavn (Skagen). Ganz vereinzelt bleibt endlich Kristensen D. S. Nr. 665 von Bornholm in einem auch sonst sehr merkwürdigen, historisierenden Zusammenhang und D. S. Nr. 713 von Langeland.

Unter den skandinavischen Ländern hat Dänemark allein die Bezeichnung Zwerg für jene unterirdischen Wesen von kleiner Leibesbeschaffenheit lebendig erhalten. Aber nur von dem oben näher beschriebenen Bezirk in Nordjütland kann man sagen, daß der Name Zwerg im Volksglauben wirklich lebendig ist und allen anderen Synonymen vorgezogen wird.

Mit dieser Einschränkung und vielleicht der Benutzung von *dverg* als Bezeichnung für einen Plagegeist des Viehs im nördlichen Norwegen läßt sich als Resultat unseres Überblicks festlegen, daß der Zwerg als solcher der Welt der Volkssage und des Volksglaubens in Skandinavien nicht angehört, daß er kein Mitglied jener Gesellschaft ist, die nach primitiver Vorstellung wirklich und plastisch die Umwelt des Menschen erfüllt und aus ihrer geheimnisvollen Sphäre zu dem Menschen in mancherlei Beziehung tritt. Er ist kein geglaubtes Wesen. Dennoch hat aber das gesamte skandinavische Sprachgebiet

---

[1]) Hierher gehören ein Beleg aus Udby an der Ausmündung des Randers-Fjords; ein Beleg aus Grenaa, östlich Randers (Kristensen D. S. Nr. 1015); zwei Belege aus dem Amt Viborg zwischen Viborg und Randers (Kristensen D. S. Nr. 276, J. S. Nr. 17 und 22); eine Überfahrtssage am Ottesund, Südspitze von Thyholm im Amt Thisted (Grundtvig III, Nr. 90 B); ein Beleg aus Vejrum, vermutlich östlich Viborg (Kristensen D. S. Nr. 165); ein Beleg aus Hörning sogn bei Randers (Kristensen D. S. Nr. 179).

dverg als lebendiges Sprachgut, und zwar nicht nur in Ortsnamen und in einzelnen Kompositis wie norw. *dvergsmide, -stein* = Kristall; *dvergslag, dvergskot* = Viehkrankheiten, dän. *dvergris* = Ginster, die früher vorhandene lebendige Vorstellungen erstarrt weiterschleppen; auch nicht nur in der modern abgeblaßten Bedeutung unverhältnismäßiger Kleinheit natürlicher Wesen und Gegenstände, sondern als ein Gebilde der Fabel von mehr oder weniger bestimmter Gestaltung, so daß ältere Folkloristen wie Hammershaimb, Faye, Hyltén-Cavallius ein gerundetes Porträt von ihm entwerfen konnten. Woher diese Füllung des Wortes mit konkreter Vorstellung stammt, wird klar, sobald wir von der Volkssage zum Märchen übergehen.

Das skandinavische Märchen kennt den Zwerg als geläufiges Requisit, so daß ein paar Hinweise für unsere Zwecke genügen. Das Schneewittchenmärchen ist im ganzen Norden bekannt (Bolte-Polívka I, 454 f.), der dankbare Zwerg, schon der altisl. Märchensaga wohlvertraut, findet sich in der ganzen skandinavischen Märchenliteratur wieder. Für die einzelnen Gebiete ist nur ein Blick in die geläufigen Sammlungen nötig.

Die isländischen Verhältnisse übersieht man am bequemsten in den Referaten bei A. Rittershaus, Die neuisländischen Volksmärchen (Halle 1902), wo auch ungedrucktes Material verwendet ist. Man ersieht sofort die Häufigkeit des Märchenzwerges (z. B. S. 14, 172, 183, 213, 227) neben dem klar bezeugten Fehlen dieser Wesen im Volksglauben. Färöische Zwergenmärchen liefert Jakobsens schon genannte Sammlung (vgl. etwa Nr. 49). Das schwedische Finnland hat seine Sammlung in Finlands svenska folkdiktning, Bd. I A und I B, von Allardt herausgegeben. Was sich in diesen Bänden auf Zwerge bezieht, ist in dem schon zitierten Bd. VII, S. 721—723 zusammengestellt und bezeugt eindeutig gute Kenntnis des Zwerges im Märchen.

Weniger bodenständig auch im Märchen scheint der Zwerg in Norwegen, wo R. Th. Christiansens systematisches Verzeichnis (Norske Eventyr hrsg. für die Norske historiske Kilde skriftkommission als Bd. II der Serie Norske folkeminne Kristiania 1921) nur wenige Belege liefert. Mir ist neben dem Schneewittchenmärchen nur eine Version der Grimmschen „Haulemännerchen" gegenwärtig, die literarischen Ursprungs sein wird. Für Schweden und Dänemark fehlen mir z. Z. leider die Einzel-

belege, die ich in einem der nächsten Hefte der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde nachliefern werde.

Versuchen wir nun der historischen Entwicklung nachzugehen, so haben wir für die älteste Zeit nur westnordisches Material zur Verfügung, und erst mit den Volksballaden kommen wir auch zu ostnordischen Zeugnissen. Die alten westnordischen Quellen sind für unsere Zwecke recht ergiebig, verlangen aber eine strenge, kritische Bewertung.

Den Dichtern und Sammlern der Lieder des eddischen Corpus war der Begriff *dvergr* sicher vertraut. Folgende Stellen kommen in Betracht:

Die Heldendichtung kennt den Zwerg Reginn als Siegfrieds Ziehvater. Dazu kommt in der Prosa der Zwerg Andvari als erster Besitzer des fluchbeladenen Nibelungenschatzes. Die mythologisch-didaktische Dichtung ist ergiebiger. Sie kennt:

1. den Zwerg Alvíss. Er ist der Gegner Thors im Streitgespräch der Alvíssmal. Im gleichen Gedicht treten „die Zwerge" als systematische Gruppe von Wesen auf, die eine eigene Sprache haben.
2. Die Zwerge Dænn und Nabbe. Sie verfertigen den Eber Hildisvin (Hyndloljóđ, Str. 7).
3. Die Einordnung der Zwerge in die Kosmologie der Vǫluspá und den Zwergenkatalog dieses Gedichtes.
4. Die Runenkunde der Hávamál erwähnt zweimal (Str. 143 und 160) beiläufig die Zwerge, beide Male in der typischen Dreiheit *æsir, álfar, dvergar.*

Bei kritischer Betrachtung dieser Stellen ergibt sich alsbald, daß die Edda arm an eigentlichen konkreten Zwergenerzählungen ist. Denn im Heldengedicht kennt einzig Siegfrieds Jugend den Zwergenschmied als handelnde Persönlichkeit, und diese mit Märchenzügen gesättigte Dichtung ist deutscher Import. Über die Zwerge als Verfertiger von Wunschdingen der Götter ist im Zusammenhang der Snorra-Edda noch zu reden. Die Belege aus Alvíssmal, Hávamál und Vǫluspá endlich gehören in das Gebiet jener systematischen Mythologie, die das sinkende und erstarrende Heidentum produziert hatte und die als Wissenschaft im christlichen Island weiter gepflegt wurde. An allen drei Stellen beruht die Erwähnung der Zwerge auf einem festgeprägten System aller Weltbewohner, in den Hávamál mit der

Dreiheitsformel Åsen, Alfen, Zwerge skizziert, in den Alvíssmal weiter ausgesponnen, indem noch Riesen, Menschen und Helleute hinzutreten. Und nach der typischen Blickeinstellung dieser Gelehrsamkeit auf die Bedürfnisse der Poetik ist hier das systematische Schema wiederum nicht Selbstzweck, sondern nur ein bequemes Fachwerk, um in den fingierten Sprachen der einzelnen Gruppen von Wesen poetische Synonyma leicht einordnen zu können.

Auch die Vǫluspá beruht auf der systematisierenden Mythologie der Spätzeit, aber freilich hat sie hier ein wirklich großer Dichter zu dramatischem Leben aufzuwecken verstanden. In dieser Systematik der Vǫluspá — die darum noch nicht konsequent und einheitlich ist — erscheinen die Zwerge in Str. 9, wo auf ihre Schöpfung aus dem Urriesen angespielt wird. Ausführliche Zwergenkataloge schließen sich an. Die Schöpfung aus den Körperteilen des Urriesen, die der Dichter der Vǫluspá sonst nicht weiter verwendet, kennen wir ausführlicher durch Snorri, der uns darüber aufklärt, daß die Zwerge aus den Maden im Fleisch des Urriesen entstanden seien. Niemand zweifelt, daß hier rein spekulative, von volkstümlichen Vorstellungen weit entfernte Konstruktion am Werk ist, die uns nichts darüber verraten kann, was der Zwerg für den wirklichen Glauben des alten Nordlandbauern bedeutet hat. Freilich scheinen die Namenkataloge eine wimmelnde Masse solcher Wesen vorauszusetzen. Allein sie erweisen sich allermeistens als späte gelehrte Bildungen ohne wesenhaften Hintergrund.[1]) Das wird besonders deutlich,

[1]) Die Zwergenkataloge der Vǫluspá und die Þulur der Snorra-Edda gehen auf die gleiche Grundlage zurück. Doch haben neben 68 gemeinsamen Namen die Þulur 27 Plusnamen, die Vǫluspá deren 9 bis 10. Die gemeinsamen Namen weichen zum Teil in der Form voneinander ab. Zum Beispiel: Ónn (Þulur)—Ann (V.); Durnir (Þulur)—Durinn (V.); Þrár (Þulur)—Þráinn (V.); Loínn (Þulur)—Lóni (V.); Nifengr (Þulur)—Nipingr (V.); dolgr und þrasir der Þulur = Dolgþrasir (V.). Eine Reihe von Namen der Þulur stimmt mehr mit der Version der Vǫluspá überein, die sich bei Snorri findet. Z. B. Þrár (V. bei Snorri, Þul.)—Þráinn (V. reg.); Hugstari (V. bei Snorri, Þul.)—Haugspori (V. reg.); Hljódolfr (V. bei Snorri), Hledjolfr (T), Hleiþolfr (U), Hljóþolfr (Papierhss.) —Hlévangr (V. reg.); Hár (V. bei Snorri, Þulur)—Hór (V. reg.); Rekkr (V. bei Snorri, Þulur)—fehlt (V. reg.). Ein besonderes Interesse hat es, daß die Zeile der Papierhss.: Heri, Hoggstari, Hljóþolfr, Móinn durch die Þulur als alt bestätigt wird. Heri, Hoggstari = Þulur Str. 5, 7 in derselben Reihenfolge; der letzte Name statt Haugspori auch in der Snorriversion der Vǫluspá. Hljóþolfr = Þulur Str. 6, 1 hat sonst in keiner Version der Vǫluspá eine genaue Entsprechung, am nächsten kommen T und W. Móinn der Papierhss. kehrt in

wenn man die Katalogstrophen der Vǫluspá und die Þulur der Snorra-Edda mit der dürftigen Verwendung von Zwergen und Zwergennamen in der Skaldik vergleicht, um deretwillen jene Kataloge schließlich allein da sind. Den Zusammenstellungen Meißners[1]) ist zu entnehmen, daß weder ein großes Bedürfnis nach Umschreibungen des Wortes Zwerg vorhanden war, noch daß dieses Wort selbst ein beliebtes Umschreibungsglied war. Was Meißner S. 259 an Umschreibungen für Zwerg zusammenstellt, sind außer dem sachlich begründeten und noch zu behandelnden Beleg aus dem Ynglingatál nur drei eng zusammengehörige Stellen bei Hallfrøðr, wo das Wort Zwerg selbst durch einen Zwergennamen umschrieben ist (Austra burr, Norðra niðr zweimal). Ebenso selten sind Zwergennamen in Umschreibungen verwendet, wo die Begriffe „Stein", „Himmel" und „Dichtung" in Frage kommen. Ich finde hier Reginn aus der Heldendichtung übernommen, ferner die drei rein konstruierten Formen Norðri, Suðri, Austri. Von den übrigen scheidet Draupnir (Lexikon poeticum s. v.) aus, da an der betreffenden Stelle der Ring Draupnir gemeint ist. Auch Dellingr (der Glänzende), der Vater des Dagr, ist kein echter Zwergenname und nur durch Mißverständnis in die Katalogstrophen gekommen. Die Kenning Dellings Tor ist also — was sie auch bedeuten möge — jedenfalls nicht mit einer Zwergenbezeichnung gebildet. Von den fast hundert Namen der Katalogstrophen begegnen in der skaldischen Dichtung sonst nur Ðáinn, Dvalinn, Falr und Durnir. Dies überaus dürftige Ergebnis wird es klar machen, daß die Katalogstrophen nicht aus der Fülle der Überlieferung schöpfen, sondern eine Spielerei am Schreibtisch sind. Doch belehrt es uns darüber, daß die Skalden sich

---

dem sonst fehlenden Eggmóinn der Þulur wieder. Die Þulur beruhen in ihrem Hauptbestand auf der Vǫluspá, denn sie nehmen mißverständlich den Namen des Schöpfungsriesen Blainn in den Katalog der Zwergnamen auf; und da er erst in der Vǫluspá mit den verschiedenen aneinandergestückten Katalogstrophen zusammengeraten ist, die in den Þulur gleichmäßig Verwendung gefunden haben, so ist deren Quelle klar. Doch war es, wie die oben mitgeteilte Vergleichung lehrt, weder der Regius-Text, noch auch, wenn er auch den Þulur nähersteht, der Text Snorris. Ohne weitergehende Schlüsse ziehen zu wollen, scheint es mir doch beachtlich, daß die überschießende Zeile der Papierhss. in den Þulur ihre Bestätigung findet. Der einfachste Schluß ist doch wohl der, daß diese Zeile sich in dem Exemplar vorgefunden hat, das der Verfasser der Þulur benutzt hat. Und das besagt wenigstens für eine Einzelheit, daß die Papierhss. auf eigener Kenntnis beruhen.

[1]) Rudolf Meißner, Die Kenningar der Skalden, Bonn 1921.

auch diese wie die übrigen Mitglieder der offiziellen Mythologie zunutze gemacht haben. Die Erzählungen, auf die jene wenigen Skaldenbelege anspielen, kennen wir alle aus der Snorra-Edda, zu der wir nun übergehen.

Snorri geht mit wissenschaftlichem Interesse an seinen Stoff. Er ist Sammler ebenso wie der Zusammensteller des Eddakodex, aber er sammelt systematischer, so daß er über größere Stoffmassen verfügt, und er verarbeitet das gesammelte Material nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Das muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die ziemlich bunte Mischung von Snorris Erzählungen richtig beurteilen will. Für unser Thema liefert er folgende Beiträge:

1. Die Herkunft der Zwerge aus den Maden im Fleisch des Urriesen.
2. Die vier Zwerge Norđri, Suđri, Austri, Vestri tragen das Himmelsgewölbe.
3. Zwerge verfertigen die Fessel Gleipnir.
4. Zwerge schmieden im Wettkampf Kostbarkeiten (Thors Hammer, Sifs Haar, den Ring Draupnir u. a.).
5. Zwerge schmieden das Brísingamen.
6. Zwerge bereiten den Dichtermeth, sie betrügen den Vater des Suttung, dieser nimmt ihnen das kostbare Getränk ab.
7. Zwerge wohnen in Steinen.

Die beiden ersten Punkte gehören ins Gebiet der mythologischen Spekulation. Die Zwerge als Himmelsträger kehren auch in skaldischen Umschreibungen (Himmel = Zwergenbürde) wieder.

Die nächsten drei Erzählungen gehören eng zusammen; alle drei kennen Zwerge als Verfertiger von zauberhaften Wunschdingen. Die gemeinsame Grundvorstellung, die übermenschliche Schmiedekunst der Zwerge, wurzelt zuletzt in wirklichem Volksglauben. Aber alle einzelne Ausgestaltung ist wieder ganz literarisch, ist in die Sphäre poetisch geformter Mythenerzählung erhobenes Märchen. Es genügt hierfür auf von der Leyens Schrift über das Märchen in den Göttersagen der Edda (Berlin 1899) zu verweisen. Die Dreizahl der Wunschdinge in der Geschichte von Sifs Haar, der dreifache Versuch bei der Herstellung der Fessel Gleipnir zeigen Aufbau nach märchenhaftem Gesetz. Der Zwerg als literarischer Typ allein

wird durch diese Erzählungen erwiesen. Auch die Geschichte vom Dichtermeth mit ihrem uralten mythischen Hintergrund ist so, wie sie bei Snorri steht, ein rein literarisches Gebilde,[1] durchsetzt mit märchenhaften Motiven, ohne freilich noch so einfach und folgerichtig aufgebaut zu sein wie die eben besprochenen Dichtungen.

Was bei Snorri allein als ein Stück volksmäßige Tradition bestehen bleibt, ist einerseits der Zwerg als kunstfertiger Handwerker, andrerseits die Notiz, daß er ein Steinbewohner sei, wozu Vǫluspá Str. 48 bestätigend tritt. Sonst ist die bunte, märchenhaft-literarische Welt spätheidnischer Mythendichtung oder dürre wissenschaftliche Spekulation der Heimatboden auch des eddischen Zwerges. Es lohnt sich, die Verhältnisse in eine gewisse gegensätzliche Beleuchtung zu rücken. Bezeichnung und Vorstellung des *álfr* ist in den Regionen ganz bedeutungslos, in denen der *dvergr* gedeiht. Keine mythische Dichtung berichtet von Alfen; sie sind — wenn wir von der problematischen Gestalt Wielands absehen — nicht in die Sphäre künstlerischer Behandlung erhoben, denn sie sind keine Märchenfigur, die mit bunten Motiven umsponnen, den Erzähler reizt und interessiert. Die systematische Mythologie schleppt die bequeme Alitterationsbildung *æsir og álfar* fort, die vielfach in eddischer Dichtung wiederkehrt. Damit ist die Verwendung von *álf* in der Dichtung aber auch erschöpft, denn auch Snorri weiß von ihnen nichts von Bedeutung zu berichten. Es ist eben schon damals wie noch heute eine andere Welt, in der die Alfen zu Hause sind. Wir wissen, daß ihnen kultische Verehrungen zuteil wurde; das *álfablót* ist ein Stück des nordischen heidnischen Opferwesens, das in volkstümlichen Bräuchen bis heute nachlebt (Kormákssaga, Ólafssaga helga, Sighvatr, Mogk Mythologie 2. Aufl. S. 260,

[1]) Vor kurzem hat E. Mogk in seiner lehrreichen Schrift: Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule, FFC 51, Helsinki 1923, die freie Stoffbehandlung durch Snorri und seine mythologisch interessierte Umgebung beleuchtet. Die Zwergenherkunft des Dichtermeths gehört nun freilich nicht zu der selbständigen Gestaltung durch Snorri, da sie durch skaldische Umschreibungen gesichert ist. Aber S. 29 macht Mogk darauf aufmerksam, daß schlechthin alle Wunschdinge der Götter zwergischer Herkunft sind. Wir kommen also auch hier nicht tiefer als bis zu einem mythologisch-literarischen Schema, das auch in der Fornaldarsaga Anwendung gefunden hat; der glaubensmäßige Hintergrund fehlt auch der mythischen Novelle, aus der Snorri seine Kenntnis geschöpft hat.



338). Solche Opferdarbringungen sind das sicherste Zeichen, daß wir in der Glaubenssphäre weilen. Umgekehrt hören wir von dem Eingreifen der Alfen in das alltägliche Leben, von der Möglichkeit, sie zu betrüben und zu verscheuchen. Bezeichnungen, wie *álfrek ganga* = „seine Notdurft verrichten“, *álfrek hava* = „an einer Stelle seinen Abtritt haben“, erweisen deutlich die Allgemeingültigkeit gewisser Alfenvorstellungen, die im modernen Volksglauben häufige Parallelen haben. Denn die Übertragung der speziellen Vorstellung: „Vertreibung von Alfen“ auf so alltägliche Gewohnheiten ist nur möglich, wenn die betreffende volkskundliche Vorstellung wirklich weitverbreitet ist.

Auch im skaldischen Gebrauch unterscheidet sich *dvergr* und *álfr*. Nur das letztere ist häufiger in Mannkenningar (Meißner S. 264), wo es wie andere Bezeichnungen für Kultwesen verwendet wird; dagegen sind die von Meißner S. 263 angeführten beiden Mannkenningar mit Zwergennamen zweifelhafter Natur.[1]) Umgekehrt finden wir die Alfen, da sie in der Gesellschaft poetischer Wesen nicht zugelassen sind, auch nicht selbst durch kenningar umschrieben, wie es für Zwerge immerhin gelegentlich der Fall war. Schließlich bedeutet es einen tiefen Unterschied, daß wohl Alf aber nicht Dverg als Personenname oder als Zusammensetzungsglied eines solchen vorkommt.

Endlich ist zu erwähnen, daß unter den drohenden Wesen der Buslubön, in der es sich um die Beschwörung geglaubter Geister handelt, wohl *álfar* erscheinen, aber keine *dvergar*. Die Übersetzung der Buslubön in Genzmers Edda, die um des Stabreimes willen *álfar* mit Zwerge übersetzt, führt hier irre.

Dies alles ordnet sich unter den gemeinsamen Gesichtspunkt unter, daß der Alf zu der geglaubten Wirklichkeit gehörte, mit der der alte Nordmann in mannigfacher Wechselbeziehung stand und die sein Alltagsdasein berührte. Der Zwerg dagegen war ein Stück der ungeglaubten Welt, die seine Phantasie in Tätigkeit setzte, wenn er aus dem Kreis seines

---

[1]) Mimir (in der Kenning geir-Mimir H. Hu. 1; 14) ist sicher kein Zwergenname, wogegen auch spricht, daß Saxo den Mimingus nicht als nanus sondern als Satyrus silvestris bezeichnet. Finnr ist wohl auch Zwergenname, ist aber als solcher aus allgemeineren Vorstellungen entwickelt, die in der betreffenden Kenning (*linna setbergs Finnr*) zugrunde liegen können. Etwa so, daß der häufig als Grundwort benutzte Odinsname Gautr als Volksname gefaßt und durch den Volksnamen Finnr variiert wurde.

täglichen Lebens in die Sphäre kurzweiliger und literarischer Unterhaltung hinüberging. Der Zustand, den wir heute im Norden beobachten, galt also wesentlich schon im alten Skandinavien.

Indessen liegen naturgemäß letzten Endes auch wirkliche Glaubensvorstellungen zugrunde, die in den Ortsbezeichnungen *Dvergaberg*, *Dvergadalr*, *Dvergasteinn* zum Ausdruck kommen, die Fritzner anführt und die in dem Namen *dvergmali* = Echo fortlebt. Die literarisch erstarrten Kenningar für Stein, die mit Zwergnamen gebildet sind, und Snorris Notiz, daß die Zwerge in Steinen wohnen, sind Reste solcher wirklicher Glaubensvorstellungen. Und so hat denn die nordische poetische Literatur tatsächlich noch eine volkssagenmäßige Geschichte bewahrt, in in der ein Zwerg als handelndes Wesen auftritt. Das ist die Sveigdir-Episode des Ynglingatál. Hier ist eine Szene der Volkssage aus der reichen Gruppe der Bergentrückungssagen literarisch gehoben und an ein Wesen geknüpft, das zweifellos als *dvergr* bezeichnet wird. Das ist aber auch der einzige Rest von Zwergenglauben im alten skandinavischen Norden und dadurch zugleich ein Zeugnis mehr für das Alter des Gedichtes, in dem er bewahrt ist.

In die gleiche Richtung weist nun auch die Sagaliteratur. Die historische Saga, der wir die oben genannten Belege für Alfenopfer verdanken, schweigt von Zwergen. Deren Gebiet sind dagegen die Fornaldarsaga und die südländischen Rittererzählungen, also die romanhaften Gattungen mit märchenhaftem Aufputz. Wir stellen denselben Entwicklungsprozeß fest wie bei den poetischen Werken; gewisse Allgemeinvorstellungen liegen hinter den rein literarisch geprägten und ausgestalteten Erzählungsschemata, in denen Zwerge erscheinen.

Die häufigste dieser Erzählungsschablonen zeigt den Zwerg als Waffenschmied. Das ist eine alte epische Formel in der mittelhochdeutschen Dichtung so gut wie in der romantischen Saga. Man kann zweifelhaft sein, ob wir es hier überhaupt mit nordischem Erzeugnis und nicht vielmehr mit literarischem Wandergut zu tun haben. Als solche Formel leitet die Zwergenherkunft hervorragender Waffen, eventuell vermehrt durch einen Fluch des Zwerges auf der Waffe, eine Reihe von Sagas ein. Aus der Snorra-Edda kennen wir sie für das Schwert Dainsleif der Hildesage. Unter den Fornaldarsögur hat sie die Hervararsaga für den Tyrfing, die Ásmundarsaga kappabana für das Un-

heilsschwert, durch das Hildibrandr fällt, die Ánssaga bogsveigis für Áns Bogen. Demselben Typus gehört im Grunde die Andvari-Erzählung der Eddaprosa an, nur daß hier das geforderte und verfluchte Kleinod keine Waffe, sondern ein kostbarer Ring ist.

Die zweite Erzählungsschablone ist rein märchenhaft oder romanhaft. Es ist der dankbare Zwerg als Spender übernatürlicher Wunschdinge. Am klarsten liefert sie der Þórsteinsþáttr bæarmagns in der großen Saga von Ólaf Tryggvason (Fornmannasögur 3, 175 ff.). Der Held trifft einen weinenden Zwerg, dem soeben ein Adler sein Kind geraubt hat; der Held schießt den Adler aus der Luft herab und rettet das Kind. Er erhält von dem Zwerg dafür drei wunderbare Gaben, deren er sich in der folgenden Erzählung mit Erfolg bedient. Hier ist ein einfaches Märchenschema, das in neuisländischen Märchen wiederkehrt, so gut wie unverändert übernommen. Am nächsten kommt dann die Zwergenepisode der Egilssaga og Ásmundar (Fornaldarsögur 3, 388). Auch hier wunderbare Gaben als Dank für gute Behandlung eines Zwergenkindes. Aber es fehlt die Dreizahl, das Kennzeichen märchenhafter Stilisierung. Die streng gebundene Form ist romanhaft aufgelockert. Noch weiter geht in dieser Beziehung die Þórsteinssaga Víkingssonar (Fornaldarsögur 2, 396—399), wo der Märchenzwerg als übernatürlicher Helfer im Kampf gegen riesische Gegner auftritt. Am freisten und am meisten dem romanhaften Unterhaltungsbedürfnis angepaßt ist der Märchenzwerg in der Gǫngu-Hrólfssaga (Fornaldarsögur 3, 235 ff.), die überhaupt in der Ausnützung volkstümlicher Motive zu unterhaltsamer Wirkung schwelgt. Die Rolle des Zwerges Möndull ist nicht ohne Kenntnis realer Einzelzüge (z. B. die vortretenden Augen Möndulls), doch ohne blutwarmen Zusammenhang mit volksmäßiger Tradition gestaltet. Sowohl in der Rolle des boshaften Verderbers wie der des hilfreichen Beschützers ist Möndull reine Romanfigur.

Unter den „Zwergensagas“ ist die Gruppe mit dem Waffenmotiv die ältere; sie umfaßt auch solche Sagas, die auf guter poetischer Tradition ruhen. Die zweite Gruppe dagegen ist von Sagas der jüngsten Schicht gebildet; speziell die beiden zuletztgenannten benutzen schon eifrig die modernen kontinentalen Ritterromane und deren nordische Nacherzählungen in Prosa.

Diese Gruppe südländischer Importware bringt einen neuen literarischen Zwergentyp nach dem Vorbild der kontinentalen

Quellen mit. Die Erexsaga mit ihrem geißelbewaffneten Zwerg bewahrt den französischen Zwergentyp am deutlichsten. Daneben haben Tristramssaga (Melot), Karlamagnusarsaga, Þidrekssaga (Alfrik), Beverssaga, die aschw. Euphemiavisor den mittelalterlich-romanhaften Zwerg eingeführt. Namentlich die aschw. Version des Herzogs Friedrich von der Normandie freut sich an der Verwendung ritterlich gerüsteter und staatlich organisierter Zwerge gemäß der mittelhochdeutschen Epik.

Auch hier lohnt es wieder, die ganz abweichende Behandlung der *álfar* gegenüberzustellen. Nicht nur in der historischen Saga, sondern auch in der Fornaldarsaga selbst ist der Unterschied deutlich erkennbar. Während sich ihre Erzählungen von Zwergen und deren Eingreifen in das menschliche Schicksal durchaus auf dem Gebiet des Wunderbaren und willkürlich Ersonnenen bewegen, gibt sie gleichzeitig ein paar Alfengeschichten, die ganz zu dem Typ der noch heut erzählten Alfensagen passen. Geglaubte volkstümliche Erzählung ist also hier literarisch geworden. Die Hrólfsaga Kraka berichtet von Liebesgenuß des Menschen mit der Alfin und von einer Tochter, die aus diesem Bunde entspringt. Die Nornagestssaga kennt den nächtlichen Besuch eines Alfen im Schlafgemach. Die Gǫngu-Hrólfssaga endlich enthält eine der typischen Geburtshilfsgeschichten. Freilich beobachten wir hier, in einer Saga der jüngsten Schicht, eine recht interessante Umstilisierung der einfachen Volkssage ins Märchenhafte, indem die übliche abschließende Belohnung nicht wie in der Volkssage aus scheinbar wertlosen Dingen (Kohle, Hobelspäne u. ä.) besteht, die sich erst zu Hause in Gold verwandeln, sondern in einem Ring mit wunderbaren Eigenschaften, also in einem märchenhaften Wunschding. Der Verfasser der Saga zeigt sich auch hierin ohne Verbindung mit lebendiger Volkserzählung und deren Stilgebung. Ihm kam es nur darauf an, romaneske Motive zu sammeln, um sein Werk damit auszuputzen.

Die junge Fornaldarsaga ist schon Hochmittelalter. Sie ist Zeitgenosse der Dichtungsgruppe, die vor allem andern das ritterliche Mittelalter in Skandinavien charakterisiert, der Tanzballade, die ihrerseits wieder auf der älteren Fornaldarsaga und der Rittersaga beruht. Die Tanzballade schlägt zugleich die Verbindung zu den zuerst behandelten modernen Volkssagen. Von ihren beiden Haupttypen ist die norwegisch-färöische Fornaldar-

ballade, die Stoffe der Fornaldarsaga und verwandter Gebilde in balladenhaften Zuschnitt zwängt, für unsere Zwecke unfruchtbar. Nur die Spielart, die sich auf die Rittersaga gründet, kennt den Zwerg da, wo die Quelle ihn bietet. Oder es läßt sich späte, direkte oder indirekte Einwirkung deutscher Volksepik erweisen, wie ich es für den Laurin getan habe,[1]) dessen ritterlich gerüstete Zwergenscharen in den Färöischen Dvörgamoyliedern dank direkter deutscher Einfuhr wieder aufleben. Das Larfin Dvörgakongur ist dagegen nach dem dänischen Volksbuch von Laurin gearbeitet.

Die zweite Gruppe der Tanzballaden, die dänische historische oder pseudohistorische Ritterballade, greift nicht in den Schatz der vorhandenen Literatur sondern in die Wirklichkeit, die sie zu einer ritterlichen Schein- und Idealwelt umdichtet. In ihr erstehen darum die Wesen der geglaubten Geisterwelt zu literarischem Leben. Die Elfenballade erscheint. Und in ihr die Geschichten des heutigen Volksglaubens, heraufgehoben in die schimmernde und schönheitsvolle Welt adliger Standespoesie. Da wir uns auf dänischen Boden befinden, dürfen wir nach den Erfahrungen, die wir an modernen Volkssagen gemacht haben, erwarten, daß unter den elbischen Wesen auch der Zwerg gelegentlich auftrete. Im zweiten Band von Danmarks gamle Folkeviser sind die Nummern 34 (Herr Tönne af Alsö), 35 (Peder Gudmanssön og Dværgene), 37 (Jomfruen og Dværgekongen) Zwergenballaden; dazu bietet Nr. 47, die bekannte Olufballade, in der Handschrift von Karin Brahe (A bei Grundtvig) statt der Elfen Zwerge. Überall ist in diesen Gedichten *dværg* ein Synonym für Elf. So wird in Nr. 35 Str. 10 *elue* statt *duerge* gesagt und in Str. 29 die Formel *elue och duerge* benutzt. Ähnlich ist es zu beurteilen, wenn in Nr. 47 neben der ältesten Handschrift A, die die Geisterwesen *duerige* nennt, die übrigen Aufzeichnungen *ellefrue, ellekvinde* u. ä. bieten.

Wo sich Versionen dieser Lieder außerhalb Dänemarks finden, zeigt sich Neigung, die Zwerge durch andere Bezeichnungen zu ersetzen. Dän. Nr. 34 ist aus Schweden belegt (Afzelius Nr. 7 mit Nachtrag Bd. I S. 127). Die ältesten Aufzeichnungen nennen die Jungfrau *„Ulle wille wargens dotter“* = *„dvärgens dotter“*, verbinden also mit *dvärg* bereits keine

[1]) Die färöischen Dvörgamoylieder, Arkiv för nordisk Filologi Bd. 36, 207 ff.

Vorstellung mehr. Zu dän. Nr. 35 gehört das schwedische Fragment bei Arwidsson Nr. 146, wo *dvärg* bewahrt ist. Dagegen haben sämtliche schwedischen (6) und norwegischen (4) Varianten von dän. Nr. 37 den Zwerg ausgeschieden; hier ist nur die färöische Variante: *Signild og dvörgurin* konservativ. Von den Olufballaden haben die norwegischen, aber nicht die schwedischen Seitenstücke die synonymistische Formel *elvir og dvergir* bewahrt, die wir schon aus dän. Nr. 35 Str. 29 kennen. Es bleibt außerhalb Dänemarks und ohne unmittelbares dänisches Vorbild nur noch das schwedische Lied bei Arwidsson Nr. 144 unter dem Titel *Riddarens och Härtigens dotter*, in dem ein *leede dvärg* die Braut des Ritters entführt. Das Gedicht in einer künstlichen siebenzeiligen Strophe ist ein literarisches Machwerk traurigster Art aus dem 16. Jhdt., das sich mit Fetzen alter Volksballaden aufputzt. Zu seiner Charakteristik seien folgende Zeilen über den Tod des Zwerges mitgeteilt:

Han ångrade gärning ledh,
Gick strax lijtet affsijdes
Och hängde sigh i ett trää.

Für die Zeit der Viserdichtung und der ältesten handschriftlichen Aufzeichnung ist also *dvärg* in Dänemark als Synonym für *bjärgfolk* noch nicht ausgestorben, eine Erscheinung, die sich bei der ausschließlich westnordischen Natur unserer alten Quellen nicht weiter rückwärts verfolgen läßt. Sobald wir aber bei der Volksballadendichtung aus Dänemark heraus oder auch innerhalb Dänemarks in jüngere Zeiten kommen, wird die Überlieferung auch in der Viserdichtung unsicher und selten, meist dringen statt dessen geläufigere Ausdrücke ein.

Wir sind soweit, daß wir zusammenfassend einen Überblick über die Geschichte des Wortes und Begriffes Zwerg geben können, losgelöst von der großen Gruppe unterirdischer, letzten Endes seelischer Wesen. Der Zwerg erweist sich im skandinavischen Norden als ein früh absterbendes Glied der Lebewelt des Volksglaubens. Wenigstens unsere westnordischen Quellen liefern nur noch in der Sveigdirepisode des Ynglingatál eine Zwergengeschichte mit glaubenshaftem Hintergrund. Sonst sind eine Reihe von Erzählungen vorhanden, in denen eine gewisse Allgemeinvorstellung — der Zwerg im Stein, der Zwerg als Schmied — literarisch erstarrt weiterlebt; meist sind es dieselben bequemen Schemata, die immer wiederkehren. Wie

weit die ostnordische, speziell dänische Entwicklung anders verlaufen ist, läßt sich nicht sagen, vielleicht darf man aber aus der Volksballade und den heutigen Verhältnissen schließen, daß hier das Wort eine größere Rolle gespielt und eine stärkere Widerstandskraft gehabt hat. Die Sphäre, in der der Zwerg, von altnordischer Zeit an, seine Heimat hat, ist vielmehr das Märchen, aus dessen Fabelwelt er in die ebenso fabelhafte Welt der Mythendichtung und der novellistischen Sagaepisode übertritt. Hier erscheint er dann, die Typengebundenheit des Märchens abwerfend, als freie Romanfigur unter den zahlreichen anderen Fabelwesen, unter die die Verfasser der jüngeren Fornaldarsögur ihre Helden sich verirren lassen. Von je hat auch festländischer Import dazu beigetragen, den Zwerg als literarisches Wesen am Leben zu erhalten (Reginn, der waffenschmiedende Zwerg der Siegfrieddichtung, — die Zwerge der Riddarasaga, — vielleicht die ganze Waffenschmiedformel der Fornaldarsaga überhaupt). Dementsprechend fehlt der Zwerg im heutigen Volksglauben auf dem ganzen skandinavischen Sprachgebiet mit Ausnahme jenes Bezirks in Nordjütland, den man wohl als den letzten Rest einer früher weiter verbreiteten Verwendung auf dänischem Boden ansehen kann. Dagegen zeigt der Zwerg kräftiges Leben auch im modernen Volksmärchen. Als Verbindung zwischen alter und moderner Zeit läßt die Volksballade endlich erkennen, daß in Dänemark im Mittelalter die Bezeichnung Zwerg in der Tat noch weiter verbreitet gewesen ist als heute, wenn sie auch niemals als die beherrschende gelten konnte.

Mir scheint diese Art der Untersuchung methodisch nicht unwichtig. Die beiden Gesichtspunkte, unter denen ich hier gearbeitet habe, die genaue Beschränkung auf einen ganz bestimmten Ausdruck und die strenge Scheidung von glaubensmäßigem und literarischem Auftreten, wobei das Märchen unter die zweite Gruppe gehört, zeigt deutlich, daß man das große Sammelbecken „elbische Wesen“ nicht überall benutzen kann. Zwerg, Elbe, Huldre usw. sind nicht einfache Synonyma; was für den einen gilt, ist darum noch nicht für den anderen richtig, so eng verwandt sie oft in den verwendeten Erzählungsschemata erscheinen. Sie haben dennoch eine eigene Physiognomie. Die hier entworfene Physiognomik des Zwerges in Skandinavien, die sich so scharf von der des deutschen Zwerges unterscheidet, warnt vor Schematismus in volkskundlichen Dingen.

DIE HEXE IM DEUTSCHEN VOLKSMÄRCHEN.

Von Hans Vordemfelde.

Unter den Haupttypen des Märchens, die in immer neuen Wendungen, aber in den Grundzügen unverändert, in den Märchendichtungen wiederkehren, verdient die Gestalt der Hexe eine besondere Beachtung. Sie ist nach verschiedenen Richtungen hin interessant. Zunächst ist sie literarisch gesehen eine der wichtigsten Vertreterinnen des „bösen Prinzips" im Volksmärchen, einer der bedeutsamsten Gegenspieler der guten Märchenhelden, der „weißen" Märchenprinzen und -prinzessinnen, Kinder und reinen Toren, die unsere Märchen bevölkern. Dann weckt sie geschichtliche Erinnerungen an die Epoche der grauenhaften Hexenprozesse und lodernden Scheiterhaufen in den Jahrhunderten des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Frage, welche Verbindungsfäden zwischen diesem verhängnisvollen geschichtlichen Aberglauben und der entsprechenden Gestalt des Märchens bestehen, wie weit etwa die bedauernswerten Opfer jener Irrwege des menschlichen Geistes der Hexe des Märchens Formen und Linien „geschenkt" haben. Für die Möglichkeit solcher Zusammenhänge spricht ja schon die Tatsache, daß „das Bürgertum des 15. und 16. Jahrhunderts, seine Kunst und seine Geschichte, auf die Formen der deutschen Märchen von entscheidendem Einfluß geworden sind",[1] also gerade die Zeit, in der der Hexenwahn in vollster Blüte stand, für die Bildung des deutschen Volksmärchens besondere Bedeutung gewonnen hat. Und doch wäre es ein Fehlschluß zu meinen, die Gestalt des Volksmärchens sei zum größten Teile aus jener geschichtlichen Erscheinung erwachsen. So gewiß auch Einzelzüge aus den Wahnvorstellungen

[1]) v. d. Leyen, Das Märchen,[2] 1917 (Quelle & Meyer) S. 10.

des mittelalterlichen europäischen Hexenwahns stammen werden, — im einzelnen wird davon noch zu reden sein — die Hauptbestandteile der Märchenhexe wurzeln tiefer. Es fällt beim ersten Blick auf, daß Motive, die in den Hexenprozessen und den diesen zugrunde liegenden Theorien von größter Bedeutung sind, etwa der Glaube an die Luftfahrten, vor allem an die Teufelsbuhlschaft der Hexe u. a. — auch dies wird unten genauer zu besprechen sein — in unsern Volksmärchen kaum vorkommen oder gänzlich fehlen. Die Gestalt des Märchens kann also geradezu als Prüfstein dafür gewertet werden, was von dem mittelalterlichen Sammelbegriff Hexe,[1]) jenem Gemisch aus altem orientalischem, griechischem, römischem, germanischem, keltischem Volksglauben und gelehrter, christlicher Spekulation, wirklich volkstümlich geworden, und was trotz furchtbarer praktischer Auswirkungen im Grunde „wissenschaftliche" Konstruktion geblieben ist. — Damit ist schon angedeutet, daß die Gestalt der Märchenhexe endlich in stärkstem Maße die Aufmerksamkeit einer Forschung für sich in Anspruch nehmen kann, die die dunklen Pfade der Anfänge des religiösen Lebens aufhellen will. Wenn man mit Recht vom Märchen im allgemeinen gesagt hat, daß es uraltes religiöses Gut aus den Kindheitstagen der Menschen in sich berge und in dieser Hinsicht älter und primitiver sei als der hohe germanische Mythus, auf den die Brüder Grimm es zurückführen wollten,[2]) so gilt dies in besonderem Maße von der Gestalt der Hexe, weil an sie vornehmlich die Form religiösen Glaubens und Handelns geknüpft ist, die als primitive Religiosiät par excellence gewertet werden muß und die in der Religion des Märchens am stärksten hervortritt, der Zauberglaube, in der besonderen Form der schwarzen Magie.

Den religiösen Elementen dieser Figur nachzuspüren soll das Ziel dieser Arbeit sein. Sie nimmt ihre Bausteine in der Hauptsache aus der Sammlung deutscher Volksmärchen, die trotz der unendlich fleißigen und ertragreichen Sammelarbeit späterer Jahrzehnte nach Form und Gehalt das klassische

---

[1]) Vgl. Hansen, Zauberglaube, Hexenwahn und Hexenprozesse 1900.

[2]) „In diesen Volksmärchen liegt lauter urdeutscher Mythus, den man für verloren gehalten." W. Grimm, Zu den deutschen Märchen. Vorrede zum 2. Band. Vgl. dagegen Arthur Bonus, Zur Biologie des Märchens. Preußische Jahrbücher 1905, S. 260.

Märchenbuch des deutschen Volkes geblieben ist, den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm.[1]) Von diesem Mittelpunkt aus sind dann die Fäden zu anderen deutschen und außerdeutschen Märchen gezogen, ohne daß eine doch nicht erreichbare Vollständigkeit angestrebt wäre. Es ist auch nicht letztes Ziel der Arbeit, über Ursprung und Entwicklung dieses Typus geschichtlich eindeutige Auskunft zu geben, etwa im Sinne so vieler, den Ursprung bestimmter Motive erforschenden märchengeschichtlichen Untersuchungen. Zu einer solchen wirklich fruchtbaren „Ursprungsforschung“ ist das Objekt zu universal, zu sehr Gemeingut der verschiedensten Völker. Es soll vielmehr versucht werden, die treibenden, gefühlsmäßigen Kräfte, die die verschiedenen Einzelzüge der Gestalt letztlich hervorgebracht haben, aufzudecken, die eben in überzeitlichen religiösen Grundkräften in primitiver Formung zu suchen sind. Das Geschichtliche im üblichen Sinne kann dann hier nicht Selbstzweck, sondern wertvolles Mittel zu diesem Ziele sein.

Das religiöse Leben wird beherrscht von einer eigentümlichen Doppelpoligkeit. Neben Werten voll heller, klarer Geistigkeit, voll starker, sittlicher Kraft, die klar erkannt und ergriffen werden können, stehen dunkle, unfaßbare und unwägbare Elemente, die in nur andeutbaren, nicht scharf bestimmbaren religiösen Stimmungen zum Ausdruck kommen, die oft abschreckend und abstoßend, oft unerklärlich anziehend wirken. Das helle, ebenmäßige, begriffliche Gebäude der Religion ist nur die Krönung, ist nur die ins Auge fallende Außenseite eines Hauses, das, um im Bilde zu bleiben, in seinem Innern manch seltsames, mit geheimem Zauber erfülltes Gemach, manchen schreckvollen dunklen Winkel birgt. Hat die Religionswissenschaft bisher allzu einseitig jene rationale Außenseite des Religiösen beachtet, so hat unter den heutigen Forschern vor allem Rudolf Otto durch seine Untersuchungen über das „Heilige“ bahnbrechend die andere Seite der religiösen Welt, das Irrationale, in das Blickfeld der Wissenschaft gerückt und ihren Jüngern das Auge für die Bedeutung dieser eigentlichen

[1]) Sie werden im folgenden zitiert, indem die Ziffer der Gesamtausgabe in Klammern in den Text eingefügt wird. Andere, häufiger benutzte Abkürzungen sind: KHM = Kinder- und Hausmärchen; B. P. I. bis III. = Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, neu herausgegeben von Bolte und Polívka, Band I, II, III.



Quellkraft alles religiösen Lebens geöffnet. Beide Pole, das Rationale und das Irrationale, wirken schon in den Anfangsstadien der religiösen Entwicklung, in der Religion der sog. Primitiven, bei deren Erforschung ebenfalls infolge der rationalisierenden Betrachtungsweise der Wissenschaft wesentliche Züge nicht gesehen oder nicht genügend beachtet worden sind.[1]) Die eigentümliche Doppelpoligkeit und scheinbare Gegensätzlichkeit des Religiösen tritt auch bei der Märchenfigur der Hexe deutlich hervor; und es soll im folgenden versucht werden, dieser Erscheinung in ihren verschiedenen Auswirkungen nachzugehen und das Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen in der Religion an dem Einzelbeispiel dieser Gestalt der Volksphantasie zu beleuchten. Es soll damit auch ein Baustein zur Erforschung „primitiver" Religion beigebracht werden, in die ja die Gestalt der Hexe mit den in ihr nachwirkenden religiösen Grunderlebnissen hineingehört. Die Hexe ist einer solchen Betrachtung deshalb besonders günstig, weil sie auf der Grenzscheide zwischen dem Menschlichen und dem Übermenschlichen steht, weil sie ebensosehr menschliche Unholdin, wie „übernatürliches" Wesen, Menschengott, Dämon und niedere „Göttin" ist. Und je nach der stärkeren Betonung des ersten oder des zweiten erweist sich die rationale oder irrationale Betrachtungsweise als vorherrschend. Dabei ist es besonders wertvoll, daß das Volksmärchen ganz unbefangen dem Irrationalen gegenübersteht, daß es nicht wie manche Kunstmärchen, etwa die Ludwig Tiecks und die der Romantik überhaupt, eine übertriebene Vorliebe für das Düstere, Unheimliche, Spukhafte hat.[2]) So wirken die Züge des „ganz Anderen" im Volksmärchen echter und erhalten dadurch ein schwereres Gewicht.

Rationales und Irrationales gemischt zeigt sich gleich in der B e s c h r e i b u n g der ä u ß e r e n G e s t a l t und in der Schilderung der Attribute und des Aufenthaltsortes der Hexe. Die Angaben der Märchen über das Aussehen der Hexe sind allerdings knapp und haben, dem Wesen der Volksdichtung entsprechend, typischen Charakter, entbehren also der individuellen Abtönung. Das Schwergewicht der Volkserzählung liegt eben

---

[1]) Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige[4]. S. 28.

[2]) Vgl. Hamann, Die literarischen Vorlagen der Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Berlin 1906. S. 9.

in der Handlung. Schilderungen, Beschreibungen werden nur angedeutet. So begnügen sich viele Märchen damit, die Hexe als alte Frau, als altes Mütterchen, das im Häuschen im Walde wohnt, zu bezeichnen, ohne den bei den Hörern als bekannt vorausgesetzten Typ irgendwie näher auszumalen. (Vgl. z. B. 68, 85, 93, 103, 122). Wo Einzelzüge gegeben werden, da sollen sie fast immer die abschreckende Häßlichkeit der Hexe hervorheben, jene bekannten körperlichen Gebrechen, in denen man ein Kriterium der Hexenhaftigkeit sah. Wackelnder Kopf, rote, triefende Augen, lange krumme Nase, die bis zum Kinn reicht und oft durch eine Brille geschmückt ist, gelbe oder braune Hautfarbe, humpelnder Gang auf Krücken, ein getrockneter, zaundürrer Körper, das sind die Hauptmerkmale, die einzeln oder zusammen im Märchen das uns von Kind an vertraute Bild der Hexe kennzeichnen. (Vgl. u. a. 15, 49, 69, 122, 123, [große Augen] 179, 193). Der flüchtige Umriß, der in den Märchen gegeben wird, braucht zunächst durchaus noch nicht eine Spur des „numinosen“ Charakters dieser Gestalt im Sinne Rudolf Ottos zu enthalten. Das Bild kann ganz rational im Geiste einer „primitiven“ Wesensdeutung sein. Und in der Tat ist der Einfluß einer volkstümlichen Logik hier nicht zu verkennen, nach der das Böse im Gewande des äußerlich Häßlichen erscheint.[1]) Das Irrationale wird erst spürbar, wenn in dem Häßlichen, dem körperlich Abnormen der Charakter des „Unheimlichen“ enthalten ist, wenn es eine grauenerregende Wirkung ausübt, wie dies etwa besonders augenfällig in verschiedenen Erscheinungen der primitiven Religion, namentlich in der auf dämonische Einflüsse zurückgeführten Besessenheit und in verwandten Erscheinungen der primitiven Mystik, in primitiven Formen der Extase (Schamanentum) zutagetritt. Diese Empfindung vom Häßlichen als etwas „Abschreckendem“, Unheimlichem, hinter dem sich etwas „Anderes“, mit gewöhnlichem Maßstabe nicht Meßbares, verbirgt, ist auch im mittelalterlichen Hexenaberglauben deutlich vorhanden. Es wirkt — selbst grauenhaft — hinein in die Rechtspflege. Der Ausgangspunkt zahlloser Prozesse war das „verdächtige“ Aussehen armer alter Weiber.[2]) Hier hat die gelehrte Spekulation, die theoretische

---

[1]) Vgl. Hamann a. a. O. S. 124.

[2]) Vgl. Riezler, Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Stuttgart 1896. S. 156.

Grundlage der Gerichtspraxis, uralten Volksglauben aufgegriffen, von dem auf der ganzen Erde Spuren zu finden sind.[1]) Hier besteht auch offenbar ein Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen Hexenwahn und den entsprechenden Elementen der Märchenvorstellung. Beide sind Triebe, die aus der gleichen Wurzel hervorgegangen sind. Denn auch das Märchen zeigt deutliche Spuren eines Grauens vor der Hexenhäßlichkeit. Es ist doch etwas mehr als bloße Angst vor dem Erscheinen der rechtmäßigen Besitzerin und Erschrecken über dem Ertapptwerden, wenn Hänsel und Gretel sich bei dem Erscheinen der auf Krücken humpelnden, mit dem Kinn wackelnden Alten so gewaltig entsetzen, daß „sie alles fallen ließen, was sie in den Händen hielten." (15) Man denkt vielmehr an das Erstarren des Vogels vor der „faszinierenden" Nähe der tödlichen Schlange. Noch stärker ist diese Stimmung in dem Märchen von Jorinde und Joringel (69), wenn Joringel sieht, wie um seine in eine Nachtigall verwandelte Geliebte eine Nachteule mit glühenden Augen kreist und gleich darauf eine alte, krumme Frau, gelb und mager, mit roten Augen, krummer Nase, die mit der Spitze bis ans Kinn reicht, aus dem Gebüsch tritt und mit murmelnden Worten die Nachtigall fängt. Die Wirkung dieser Erzählung, die die Brüder Grimm wörtlich aus Jung-Stillings Lebensbeschreibung entnahmen, kennzeichnet gut die Empfindung, mit denen diese Motive verbunden sind: „Heinrich (dem seine Base Mariechen die Geschichte im Walde erzählt hatte) saß starr, wie versteinert, seine Augen starrten gradaus, und der Mund war halboffen. „Base", sagte er endlich, „das könnte einen des Nachts bange machen." „Ja", sagte sie, „ich erzähle sie auch des Nachts nicht, sonst werde ich selber bang."[2]) Charakteristisch

---

[1]) Vgl. z. B. Tausend und eine Nacht. Ausgabe Gustav Weil, neu hrsg. von Ludwig Fulda. Band II, S. 178. Geschichte des Hasan aus Bassra und der Prinzessin von den Inseln Wak-Wak. Hasan, der seine entflohene Gattin, die Tochter eines mächtigen Geisterkönigs, sucht, landet glücklich nach vielen Gefahren in dem Reiche der Geister, auf der Insel Wak-Wak. Es begegnen ihm bewaffnete Jungfrauen. Er tritt mit einer in ihr Zelt. Sie legt die Rüstung ab und siehe da: „sie war alt und das häßlichste Geschöpf von der Welt. Sie hatte triefende Augen, eine große Nase und triefende Augenbrauen. Sie war eine Plage, und Hasan wußte nicht, ob er sie für ein Schwein oder eine schwarzgefleckte Schlange oder eine schäbige Wölfin halten sollte." Sie erweist sich als die Führerin des Geister-Amazonenheeres und hilft dem Helden weiter.

[2]) Vgl. Jung Stillings Lebensgeschichte. Reclam-Ausgabe. S. 74.

ist die Furcht vor der lauernden Freundlichkeit der Hexe, wie sie im Märchen von Hänsel und Gretel anklingt und besonders deutlich etwa in dem Märchen von der Gänsehirtin am Brunnen zum Ausdruck kommt. Das steinalte Mütterchen, das sich allerdings nachher als freundlicher Schutzgeist erweist, spricht jeden, wenn es mit seiner schweren Grasbürde nach Hause humpelt, freundlich an. „Doch die Leute begegneten ihr nicht gern und nahmen lieber einen Umweg; und wenn ein Vater mit seinem Knaben an ihr vorüberging, so sprach er leise zu ihm: Nimm dich in acht vor der Alten, die hat's faustdick hinter den Ohren; es ist eine Hexe." (179) So kurz solche und ähnliche Bemerkungen in den Märchen auch sind, sie lassen doch den ursprünglich numinosen Charakter der Hexenfurcht erkennen. Die scheinbare Hilflosigkeit und äußere Gebrechlichkeit verstärkt durch Kontrastwirkung den Eindruck, daß das Objekt dieser Furcht, die Hexe, ein Wesen ist, das mehr kann als „Brot essen"; das, durch Kunst oder Eigenbesitz sei hier dahingestellt, über Kräfte verfügt, die anders sind als die, die der „normale" Mensch meistert. Es schimmert aus dem abstoßenden Äußern das ursprünglich dämonische Wesen dieser Gestalt hindurch.

In diesem Sinne sind auch Einzelzüge in der Beschreibung zu werten. So ist das oft erwähnte, rote, triefende, ebenso wie das große und glühende Auge der Hexe, so seltsam es klingen mag, dämonischen Charakters.[1]) Dieser Zug ist zu vergleichen mit dem Glauben an den bösen Blick, der ja auch in den Hexenprozessen eine große Rolle spielte (die Hexen wurden rückwärts in den Gerichtssaal hineingeführt). Das unheimliche Wesen der Hexe tritt auch in der Art, wie sie mit der Tierwelt in Berührung gebracht wird, zutage, worüber unten noch ausführlicher zu sprechen ist. Es wirkt auf ein naives Gemüt sicher nicht grotesk, wenn in einer Variante des Rapunzelmärchens das Mädchen seine Herrin, die Hexe, in der verbotenen Kammer mit zwei großen Hörnern auf der Stirn sitzen sieht;[2]) und wenn in einem russischen Frau Hollemärchen an Stelle der Frau Holle eine Alte mit gewaltigen Zähnen auftritt,[3]) wie ja

[1]) Vgl. etwa in der Grendelsage im Beowulf den Zug, daß aus Grendels Augen flammengleich greuliches Licht strahlt.

[2]) Vgl. B. P. I, S. 97.

[3]) Vgl. B. P. I, S. 220.

auch Frau Holle selbst so große Zähne hat, daß das gute Mädchen vor ihr fliehen will (24); oder wenn in einer kärntischen Variante von Rotkäppchen ein hexenhaftes Weib (statt des Wolfes im deutschen und französischen Märchen) von den Kindern nach seinen großen Ohren usw. gefragt wird.

Das Unheimliche ist nicht nur bei dem Äußeren der häßlichen Alten, sondern auch bei der andern, im deutschen Volksmärchen allerdings seltener vorkommenden, entgegengesetzten Gestalt der jungen, schönen Hexe zu spüren, wenn diese auch meist nicht als Vertreter des bösen Prinzips, sondern als freundliche Helferin oder als ihre Kunst nur zum Guten anwendende „weiße" Märchenheldin erscheint. Das Dämonische der schönen „Teufelin" wird aber deutlich empfunden von dem König des Märchens „Die sechs Schwäne" (49), den eine Hexe nur unter der Bedingung aus dem Zauberwalde kommen lassen will, daß er ihre Tochter, die auch die Hexenkunst versteht, heirate. Der König sagt in seiner Not zu und sieht, daß die Tochter der Hexe sehr schön ist. „Aber sie gefiel ihm doch nicht, und er konnte sie ohne heimliches Grauen nicht ansehen."

Daß das „Numinose" im Märchen nur in sehr abgeblaßter Form erscheint, ist verständlich. Nicht etwa, weil die späte Aufzeichnung erst eine späte Form der Märchennovelle fixieren konnte. Denn das Volksmärchen hat seine Kindlichkeit, seine Aufgeschlossenheit für das Wunderbare, auch über die Zeitalter der „Vernunft", des gesunden Menschenverstandes hinaus sich erhalten; und auch die künstlerische Feile von Männern, die dem Volksgeist so nahe standen wie die Brüder Grimm, hat ihm von seiner Treuherzigkeit und Schlichtheit nichts genommen. Auch nicht die Tatsache, daß das Märchen dem Unterhaltungsbedürfnis des Volkes dient, braucht dem irrationalen Element, das in ihm lebendig ist, gefährlich zu werden. Die Gespenstergeschichte dient dem gleichen Zweck und hat doch einen irrationalen, numinosen Grundzug.[1]) Stärker rationalisierend wirkt das Moment, daß unser Volksmärchen ausgesprochenes Kindermärchen geworden ist. Es kommt hierdurch leicht ein lehrhafter, moralisierender Ton in die Märchenerzählung hinein, der sich in unserem Falle dahin auswirkt, daß die Hexe (z. B. in „Hänsel und Gretel") zum Kinderschreck gemacht wird. Damit ist ein

[1]) Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige'. S. 17.

übertreibendes Unterstreichen gerade auch in der Schilderung der äußeren Gestalt, das auch trotz der knappen Andeutungen in unseren Volksmärchen hie und da zu spüren ist, notwendig verbunden. Und von da ist es nicht weit bis zu einer leichten Ironisierung dieser Dinge, die natürlich den Charakter des Unheimlichen abschwächen muß.

Bei einer vollen Rationalisierung, wie sie von Erzählern, die den Märchenstoff zu subjektiver literarischer Verarbeitung benutzen, erreicht wird, wird unser Motiv bei dem gänzlichen Fehlen jeglicher „Scheu" ins Groteske verzerrt. Ein deutsches Beispiel bietet etwa der elegant und witzig im satirischen Ton des aufgeklärten 18. Jahrhunderts erzählende Musäus in der Beschreibung, die er in „Rolands Schildknappen" von der Hexe gibt. Deutlicher noch sind einige Stellen aus dem italienischen Pentamerone des gleichfalls witzig über seinem Stoff stehenden Basile, die deshalb angeführt seien. Wenn es in der Märchenerzählung: „Die beiden Kuchen" [1]) von der alten Frau am Brunnen in einem ironischen Bilde heißt, daß sie „auf der Schaubühne eines großen Buckels die Tragödie der Zeit darstellte", dann ist hier kein Hauch einer numinosen Stimmung, sondern nur der Spott des Gesunden über den körperlich Mißgestalteten zu erkennen. Und ebenso ist das nur Groteskwitzige in der Hexenschilderung des Märchens: „Die goldene Wurzel" [2]) deutlich, wenn es heißt, daß die Hexe ihre Brüste wie einen Quersack über die Schultern hängen hat, und wenn die Märchenheldin auf Rat der Hexentöchter hinter sie tritt und sie aus Leibeskräften an den Brüsten zieht, bis sie bei Donner und Blitz schwört, sie nicht aufzufressen.

Der Hexe werden im Märchen, entsprechend der allgemeinen Volksvorstellung, bestimmte Attribute verliehen, die oft unzertrennlich mit ihr verbunden sind: Die Alte wohnt in einem Häuschen im Walde. Sie sitzt im Lehnstuhl am Herd und spinnt (22. 123. 179 u. a.). So eng sind diese Motive im Volksglauben assoziativ mit dem Hexenglauben verknüpft, daß sie in der Volkserzählung vielfach stereotype Requisiten der Hexe geworden sind. Dann ist natürlich von einem numinosen Einschlag hier nichts mehr zu spüren. Anders ist es dann, wenn

---

[1]) Liebrechts Übersetzung Band II, S. 72 ff.

[2]) Vgl. Liebrecht II, S. 179 ff.

diese Dinge als Zaubergeräte erscheinen, wie dies namentlich beim Hexenkessel und beim Spinnrad der Fall ist. Auch dann können sie ganz rationalistisch als „natürliches" Handwerkszeug der Hexenkunst gewertet werden, das, an und für sich belanglos, nur durch den Zweck, dem es dient, Bedeutung erhält. So wird dem kleinen Topf, in dem die Hexe des Märchens: „Das Rätsel" (22) etwas kocht, vom Erzähler keine besondere Beachtung geschenkt. Diese ist vielmehr auf den Gifttrank, der in ihm gebraut wird, gerichtet (auf die Hexe als venefica müssen wir unten noch genauer zu sprechen kommen). Und wenn in einer hessischen Variante des Märchens: „Die Alte im Walde" ein weißer Hirsch von einem Mädchen dadurch entzaubert wird, daß es den Kessel der Hexe umstößt,[1]) dann liegt die zauberbrechende Wirkung auch hier in der Zerstörung des Hexengebräus, während der Topf selbst eben nur Behälter und nichts anderes ist. Daß aber gerade das alte Hexeninstrument des Kessels[2]) durch das unheimliche Treiben der Zauberinnen aus der Welt des Profanen in die Sphäre des „Heiligen" gerückt und selbst „unheimlich" geworden ist, ist bekannt. Im Grimmschen Märchen tritt er nicht besonders hervor. Verwandt ist vielleicht der Eisenofen im Walde (127), in den die Hexe den Königssohn verwünscht und der von der verirrten Königstochter, als eine Stimme aus ihm ertönt, die sie auffordert, ihn abzuschaben und zu heiraten, für ein lebendiges Wesen gehalten wird.[3]) Der numinose Einschlag bei solchen Zauberinstrumenten ist deutlich zu erkennen in einem Gegenstück zu der „Quelle des Bösen", dem Hexenkessel, nämlich dem selbsttätig nahrungspendenden

---

[1]) Vgl. B. P. III. S. 10.

[2]) Ob es bereits in dem ursprünglichen Text einer der ältesten deutschen Rechtsquellen, der Lex Salica, vorkommt, ist bei der Verderbnis des Textes nicht sicher festzustellen. Vgl. Soldan-Heppe, Hexenprozesse; herausgegeben von Bauer, Band II, S. 389.

[3]) W. Grimm glaubte ihn als Bild für die Hölle, die Unterwelt deuten zu können und hielt die Vorstellung wie das Wort für altertümlich. Vgl. B. P. III, S. 43: „Der dunkle und feurige Ofen, worein der Königssohn verwünscht ist, bedeutet ohne Zweifel die Hölle, Unterwelt, den Orcus, wo der finstre Tod haust, aber auch die Schmiedeesse steht. Damit erklärt sich die noch jetzt gebräuchliche Redensart „etwas Geheimes dem Ofen sagen, den Ofen um etwas bitten." — Auch das Wort Eisenofen ist altertümlich und nicht sowohl auf einen eisernen zu deuten, als auf das alte Eitofan, Feuerofen, Kamin, zurückzuführen."

Breitopf (103: Der süße Brei), dem Geschenk, das die freundliche weise Frau dem armen Mädchen macht. Auch dieser wohltätige Zaubergegenstand birgt Gefahren und Tücken: Als die Mutter ihn benutzt, ihn aber nicht zum Stehen bringen kann, kocht er über und erstickt die ganze Stadt im Brei, sodaß die größte Not entsteht und niemand helfen kann, bis das Mädchen zurückkommt und ihn durch Anwendung der richtigen Formel meistert.[1])

Ein anderer Gegenstand, der gelegentlich bei der Schilderung der Hexe genannt wird, die Spindel (vgl. z. B. 179), zeigt einen gefährlichen Charakter im Dornröschenmärchen, dessen böse Fee in Gestalt und Art eine ins Übermenschliche gesteigerte Hexe ist. Gerade das Spinnen hat ja seit alters die religiöse Phantasie beschäftigt. Wenn die Brüder Grimm die hexenhaft häßlichen drei Spinnerinnen des Märchens, die in anderen Fassungen nicht komisch wie hier, sondern dämonisch wirken,[2]) mit den drei Nornen der nordischen Mythologie in Zusammenhang bringen, so ist dieser bei ihrer Auffassung vom deutschen Volksmärchen als einem verblaßten Mythus naheliegende Schluß allerdings kaum stichhaltig.[3]) Es leben hier eher menschenfreundliche, kunstreiche Geister fort, die als „göttliche" Schützer, als Verkörperungen menschlicher Arbeitsgebiete charakterisiert werden können.[4]) Was aber in allen Zaubergegenständen des

---

[1]) Vgl. Goethes Zauberlehrling und die nordische Sage von der Grottimühle, die von den Riesinnen Fenja und Menja bedient wird. Vgl. B. P. II, 438, hier auch weitere Literatur.

[2]) Vgl. Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg. 1845. S. 499 Nr. 8: Fru Rumpentrumpen, wo das Rumpelstilzchenmotiv angehängt ist. Vgl. auch B. P. I, 111.

[3]) Die Gestalten der drei Nornen entstammen ähnlich wie die verwandten drei Parzen der Griechen erst späterer Spekulation, die mehr gelehrten als volkstümlichen Ursprungs ist. Ein besseres Bild der nordgermanischen volkstümlichen Auffassung der ursprünglich kollektivistisch, als Schlachtgeister auftretenden Nornen (man denke an die idisi des ersten Merseburger Zauberspruches), in dem das Motiv des Webens eine Rolle spielt, gibt ein „Gesicht" der spät enstandenen Geschichte vom weisen Njál. Die grausige Brjanschlacht wird durch verschiedene Zeichen und Wunder vorher angekündigt. U. a. sieht am Karfreitag ein Mann, wie Weiber einen Webstuhl beziehen. „Männerköpfe dienten als Gewichte, Menschendärme als Zuckel, und Einschlagschwerter dienten als Schlagbretter und Eisenpfeile als Kämme. Die Weberinnen sind Freundinnen Odins.

[4]) In einer englischen Variante tritt an Stelle der drei Spinnerinnen die Fee des Spinnrades auf.



Märchens, nicht nur den Hexenattributen, noch lebt, ist die uralte religiöse Empfindungs- und Denkweise, die man als Dynamismus zu bezeichnen pflegt, dem — eine Folge der Blickenge des Primitiven, aber auch seines im Vergleich zum Kulturmenschen viel engeren Verhältnisses zu allen Dingen seiner Welt — uns als leblose Werkzeuge erscheinende Gegenstände oft mit geheimnisvoller Kraft ausgerüstet und seltsam lebendig erscheinen. Am stärksten ist diese Anschauung der Dinge ja in dem ausgedehnten religiösen Komplex, den wir mit dem Begriff Fetischismus umreißen, ausgebildet. Und die treibende Kraft, die wir auch in dem, religiös gesehen, natürlich oft spielerisch verblaßten „Gerätfetischismus“ des Märchens spüren, ist ein irrationales, numinoses Empfinden, das sich in solch niederen Wesenheiten nicht minder stark objektivieren kann als in den höher entwickelten Elementen des religiösen Glaubens. Bemerkenswert ist übrigens, daß zwei Objekte, die im mittelalterlichen Hexenwahn eine große Rolle spielen, der Besen und die Salbe, im Grimmschen Märchen, wenigstens in der Bedeutung des Hexenaberglaubens, nämlich als Hilfsmittel zum Hexenritt, so gut wie gar nicht vorkommen. Das ist vielleicht ein Argument dafür, daß, wie oben angedeutet, die Vorstellung der Luftfahrten der Hexen nicht bodenständigem Volksglauben entstammt, sondern fremden Ursprungs ist.

In der unmittelbaren Umgebung der Hexe erwecken namentlich die Tiere einen unheimlichen Eindruck, worauf unten noch näher einzugehen ist. Aber auch das auf den ersten Blick oft trauliche Hexenhäuschen, in das sie meist hineinversetzt wird, hat nicht selten den gleichen Charakter. Der numinose Einschlag wird in der Sprache des Märchens dadurch angedeutet, daß es als verwünscht, verzaubert bezeichnet wird. Auch, wenn es sich als Räuberherberge entpuppt, in der kein Bleiben ist für den Märchenhelden (49 u. a.), dann liegt selbst über diesem scheinbar ganz auf realen Grundlagen erwachsenem Motiv — zweifellos wirkt die Erinnerung an unsichere Verhältnisse des Herbergswesens früherer Zeiten hier nach — etwas von der Stimmung, die der etwa durch Spukhäuser ausgelösten verwandt ist: Ein unerklärliches, unfaßbares „Etwas“ nimmt den, der das Hexenhaus zufällig betritt, gefangen. Es lauert irgend etwas in dem Hause. Es ist etwas Verborgenes vorhanden, das man ahnt, aber nicht erfassen kann. Die Kraft,

die das unheimliche Wesen und Tun der Besitzerin ausstrahlt, ist gleichsam auch auf das Haus übergeströmt und verleiht ihm das eigentümliche Fluidum, vor dem der fremde Besucher zurückbebt.[1]) In dem Eindruck des Traulichen, den das saubere, den einsamen, im Walde umherirrenden Wanderer freundlich grüßende Häuschen oft trügerisch erweckt,[2]) ist auch die entgegengesetzte Wirkung des Numinosen, nämlich eine merkwürdige Anziehungskraft, die Rudolf Otto das Fascinosum nennt, zu spüren. Das Kindermärchen rationalisiert diese Stimmung allerdings in dem Motiv des Zuckerhäuschens im Hänsel- und Gretelmärchen,[3]) das ausgesprochen zweckbestimmt als Köder der kinderfressenden Hexe erscheint.[4]) Über der unheimlichen und dabei doch anziehenden Behausung der bösen Zauberin lagert in primitiver Form eine Stimmung, die in Höhe und Stärkegrad gewaltig überlegen als sakrales Moment in den Kultstätten höherer Religionen lebendig ist und als Innewohnen, als Gegenwart des Göttlichen empfunden wird.

Der Bereich der Hexe geht aber über das kleine Haus hinaus; der weitere und wichtigere Umkreis, in den die Märchenhexe meist hineingestellt ist, ist der Wald. Dort „erscheint" sie meist den Märchenhelden, oft auch, ohne daß sie in einem Waldhaus wohnend gedacht wird. Es ist ein bemerkenswerter Unterschied zwischen dem geschichtlichen Hexenwahn und der Hexenvorstellung im Märchen. In dem ersten hat der Wald nur eine verhältnismäßig geringe Bedeutung. Gewiß geht aus den Akten der Hexenprozesse hervor, daß oft das Kräutersammeln alter Frauen den Verdacht der Hexerei wachgerufen hat (das veneficium ist ja eine der ältesten Wurzeln des Hexen-

[1]) Ins Scherzhafte gewandt und rationalistisch begründet ist diese Stimmung im Märchen von den Bremer Stadtmusikanten, wenn der Räuber seinem Hauptmann berichtet, was ihm Unheimliches in ihrem Hause, aus dem sie grauenvoller Spuk am Abend vertrieben, in der Nacht, im Dunkeln begegnet sei. Doch ist auch unter dieser Form das Grauen vor dem „ganz Anderen" des Spukhauses zu erkennen.

[2]) Vgl. das Märchen: Das Waldhaus (169).

[3]) Varianten bei B. P. I, S. 115 ff.

[4]) Abschreckend dagegen ist das Haus der Baba Jaga im slawischen Märchen. Die Hexe wohnt in einer Hütte im dichten Wald. Der Zaun besteht aus Menschenknochen. Menschenschädel sind auf ihm befestigt. An der Tür statt der Pfosten Menschenbeine, statt der Riegel Hände. In der Nacht leuchten aus den Schädeln die Augen usw. Vgl. Andree, Die Anthropophagie, eine ethnographische Studie. Leipzig 1882. S. 9.

glaubens). In den deutschen Quellen spielt schon Berthold von Regensburg darauf an,[1]) ebenso wie der Hang zur Einsamkeit an Melancholie Erkrankte vor den Hexenrichter und auf die Folterbank gebracht hat. Doch wird dem Waldaufenthalt der vermeintlichen Hexe keine besondere Beachtung geschenkt. Als Ort der Hexenversammlungen, die das Augenmerk des Richters neben dem maleficium vor allem erregen, „kommen alle anderen Örtlichkeiten häufiger vor als Wälder.“[2]) Die Hexe des Märchens ist dagegen mit dem Walde untrennbar verbunden. Sie ist ganz verstrickt in das heimliche Waldweben, das W. Grimm in der Einleitung zu den Hausmärchen für ein Hauptmerkmal des Wesens der deutschen Volksmärchen erklärt. Auch diese Tatsache weist auf das großenteils Fremdartige der mittelalterlichen Hexenvorstellung hin. Umgekehrt darf dieses bezeichnende Merkmal der Märchenhexe wohl als Nachwirkung altheimischen, germanischen Empfindens gewertet werden, wenn es auch nicht angeht, es wie Thimme auf eine bestimmte heidnisch-religiöse Bildung zurückzuführen — ein Unterfangen, das bei der Dürftigkeit der uns zur Verfügung stehenden Quellen und der Dunkelheit, in die infolgedessen der Glaube der Väter für uns gehüllt ist, im höchsten Grade gewagt erscheint — und in diesen „vornehmeren“ Waldhexen des Märchens „echte Nachkommen der Hagazussen oder Waldweiber, die zur Heidenzeit oft in einsamer Waldwildnis gehaust haben sollen“, zu sehen.[3]) In der Tat hat ja der Wald auf das Werden des deutschen Volksgeistes, soweit wir es zurückverfolgen können, von der ersten dunklen Frühzeit an bis zur Gegenwart den stärksten Einfluß ausgeübt. „Was dem Deutschen der Wald ist, das hat der antike Mensch, obzwar er den Wald bei dem heißen Klima seines Landes zu preisen weiß, nie empfunden. Unserem Volke ist der Wald der Jungbrunnen seines Wesens. Was so in das innere Wesen des Deutschen ein für allemal übergegangen ist,

---

[1]) Vgl. Riezler, a. a. O. S. 18.

[2]) Vgl. Otto Snell, Hexenprozesse und Geistesstörung. München 1891. S. 69. Es wird ein Beispiel aus dem Theatrum de veneficis Frankfurt 1586, S. 282 angeführt, in dem einmal ein nächtlicher Wanderer im Walde eine tanzende und zechende Hexenversammlung angetroffen haben will.

[3]) Vgl. Adolf Thimme, Das Märchen. Leipzig 1909. S. 1909. Über das Wort hagazussa vgl. J. Frank, Geschichte des Wortes Hexe, in Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns. Bonn 1901; Riezler, a. a. O. S. 16.

was die deutsche Dichtung bis heute besungen hat, die deutsche Malerei von Dürer und Cranach bis zu Böcklin stimmungsvoll wiedergibt, das ist aus der Urzeit ererbt, aus der Landesnatur erwachsen. Durch die Waldeseinsamkeit und Waldestiefe, das Schweigen namentlich der mitteldeutschen Waldgebirge, wurden innere, gemütliche Kräfte und Stimmungen geweckt. Die Ursprünglichkeit des Waldes erhält die Seele frisch. Das leise Waldesrauschen im Winde erfüllte die Seele mit geheimnisvollen Schauern und legte Sinnigkeit in sie, das Sturmgebrause im Walde weckte und nährte die Empfänglichkeit für das Unheimlich-Dämonische, für die gewaltige Wildheit übermenschlicher Gewalten.“ [1]) Das deutsche Märchen ist tief eingetaucht in Waldesstimmung. Es kennt alle Reize des Waldes, seine Traulichkeit, sein feierliches Schweigen,[2]) seine Heimlichkeit, alle diese Stimmungen spiegeln sich im Märchen. Sie sind es nicht zuletzt, die ihm seine köstliche Frische, seinen unwiderstehlichen Zauber verleihen. Und stark ist im Märchen das Gefühl des Unheimlichen, das der Wald ausstrahlt, ausgeprägt, das in seiner Unerklärlichkeit, der Unvermitteltheit seines Auftretens, in der Art, wie es den Menschen überfällt,[3]) einen numinosen Charakter verrät. Jorinde und Joringel gehen in den Wald spazieren, um vertraut miteinander reden zu können. „Es war ein schöner Abend. Die Sonne schien zwischen den Stämmen der Bäume hell ins dunkle Grün des Waldes und die Turteltaube sang kläglich auf den alten Maibuchen. Jorinde weinte zuweilen, setzte sich hin in den Sonnenschein und klagte. Joringel klagte auch. Sie waren so bestürzt, als wenn sie hätten sterben sollen: sie sahen sich um, waren irre und wußten nicht, wohin sie nach Hause gehen sollten.“ Das Mädchen des Holzhauers, das dem Vater sein Mittagbrot bringt, verirrt sich im Walde. (169) „Die Bäume rauschten in der Dunkelheit, die Eulen schnarrten, und es fing an, ihm angst zu werden.“ Wenn auch hier die Furcht „vernunftgemäß“ durch das Bestehen von Gefahren (Unsicherheit,

---

[1]) G. Steinhausen, Germanische Kultur in der Urzeit.[3] 1917. S. 10. (Aus Natur- und Geisteswelt, Band 75).

[2]) So heißt es im Märchen: Die beiden Wanderer (107): „In dem Wald war es so still wie in einer Kirche. Kein Wind wehte, kein Bach rauschte, kein Vogel sang, und durch die dichtbelaubten Äste drang kein Sonnenstrahl.“

[3]) Erinnert sei an den panischen Schrecken und Böcklins Schweigen im Walde.

wilde Tiere) begründet sein könnte, so ist doch offensichtlich das Fremdartige, Gespenstische des nächtlichen Waldes ihre wirkliche Quelle. Das Unheimliche des Waldes kommt in der Sprache des Märchens, vor allem in dem Begriff des Zauberwaldes zum Ausdruck. Dieser ist unendlich groß. Aus ihm gibt es keinen Ausweg. Er hält den Menschen, der sich in ihm verirrt, gefangen, bis dieser die in jenem wirkende „Macht“ überwunden oder sich mit ihr verglichen hat. Die „überweltliche“ Natur dieser Märchenwälder wird vor allem dadurch deutlich, daß sie nicht selten einen transzendenten Charakter haben, daß sie nicht mehr zu dieser Welt gehören, sondern in die jenseitige hinüberführen oder diese selbst darstellen, in die der Märchenheld oft vorstoßen muß.[1])

Und unter den Gestalten, in denen die Märchenphantasie die treibende Kraft dieses Waldwebens sich versinnlicht hat, nimmt die Hexe, die Alte im Walde, die erste Stelle ein, außer der natürlich auch andere „Ungeheuer“, Riesen, Zwerge, Menschenfresser (193) den Zauberwald bevölkern. Der Wald ist ein Netz, das sie um sich gesponnen hat, um ihre Opfer an sich zu locken und zu umstricken.[2]) Der Wald ist meist der Zugang zu ihr. In seiner Mitte haust sie, oder ihre frei stehende Behausung wird in weiterem Umkreis von ihm umgeben.[3]) So eng verbinden sich die Begriffe Hexe und Wald, daß dieser geradezu als unentbehrliche Staffage der Hexe erscheint. (22. 68. 103. 122. 123. 169. [verzauberter Wald] 193. u. a.). Auch hier machen die kurzen, stereotypen Märchenformeln nicht selten den Eindruck nüchterner Ortsangaben, ohne einen Hauch numinoser Scheu verspüren zu lassen. Doch tritt auch gerade im Zusammenhange mit dem Walde der dämonische Charakter der Hexe besonders deutlich hervor. Von ihr geht das Grauen, das der Wald in sich birgt, aus; in ihr konzentriert es sich. Das Gefühl, das Jorinde und Joringel im Walde erfaßt

---

[1]) Das Motiv der „Jenseitsfahrten“ ist auf der ganzen Erde verbreitet.

[2]) So besonders deutlich in „Hänsel und Gretel.“

[3]) Die letztere Hexentopographie ist sehr anschaulich in dem mehrfach genannten Märchen: „Die Gänsehirtin am Brunnen“ (179) gegeben: Das steinalte Mütterchen lebt in einer Einöde zwischen zwei Bergen in einem kleinen Haus. Die Einöde ist von einem großen Wald umgeben. Ähnlich auch in 122 (Der Krautesel). Der Jäger kommt durch einen dichten Wald und sieht dann in einer Ebene ein ansehnliches Schloß, die Behausung der Hexe, liegen.

hat, wird gleichsam in der Hexe dämonisch verkörpert. Der Eindruck des Unheimlichen, den sie selbst erweckt, wird durch das Grauen des Waldes vorbereitet. Beide Empfindungen, die von der Hexe und die vom Walde ausgehende, hängen nicht nur zeitlich zusammen, sondern sind auch eng verwandt. Und neben dem „Abdrängenden" auch hier das seltsam Anziehende, Bestrickende. Das Opfer wird durch eine geheime „magnetische" Kraft, die mitunter in einem Tier, einem Vogel (Hänsel und Gretel), einem Hirsch (85) versinnlicht wird, in dessen Gestalt sich nicht selten die Hexe selbst verbirgt, gerade auf den Gefahrenpunkt, das Hexenhaus, zugeleitet. Dämonisch wirkt das plötzliche Erscheinen der Hexe im Walde. Der junge hübsche Mann, der im Märchen: „Die Gänsehirtin am Brunnen" durch den hellen, morgenschönen Wald geht, sieht sich plötzlich der Hexe gegenüber (179), die ihm dann grotesk unheimlichen Schabernack antut. Als der eifrig jagende König des Märchens: Die sechs Schwäne (49) am Abend erkennt, daß er sich verirrt hat, kommt aus dem Dämmerwald die Hexe mit wackelndem Kopf auf ihn zu. Als dem „Goldkind" der Zauberhirsch, dem er den ganzen Tag über nachgejagt, vor seinen Augen verschwindet, steht er vor dem kleinen Haus, in dem die Hexe sitzt, die ihn in Stein verwandelt (85). Sind solche und ähnliche Züge nicht Früchte jener unheimlichen Waldesstimmung, die der erregten Phantasie Stimmungen und Eindrücke vorspiegelt, die in den religiösen Vorstellungen gerade der Germanen einen starken Eindruck hinterlassen haben? Die Hexe des Märchens ist die Herrin und Schöpferin des Zauberwaldes. Wir dürfen den Satz umkehren. Die Waldhexe des deutschen Märchens ist ein Kind des Waldes und der Stimmung, die er auf empfängliche Menschen, die mit seinem Zauber in Berührung kommen, ausübt. Und wenn wir oben Thimmes allzuenge Ursprungsdeutung nicht annehmen konnten, die Behauptung darf ohne Zweifel gewagt werden: In der Waldhexe des Märchens lebt, natürlich vielfach getrübt, ein Stück altheimischen Glaubens. Alter, niederer Dämonenglaube hat in dieser Gestalt ein Gefäß gefunden und in dem Gewande des Kindermärchens sich in späte Zeiten hinübergerettet, während die höheren Wesenheiten, die das religiöse Gemüt des alten Deutschen in heiligem Waldesbezirk sich wohnend dachte, längst verschwunden sind und nur geringe, allzu geringe Spuren dem Nachfahren zurückgelassen haben.

DAS FINNISCH-ESTNISCHE LIED VON DER VERKAUFTEN JUNGFRAU.

Von Kaarle Krohn.

Sowohl in Finnland als in Estien ist ein Lied im s. g. Runenmetrum gesungen worden, in dem eine Jungfrau beim Viehhüten erfährt, daß sie zu Hause verkauft sei, und entrüstet die Vater, Mutter, Bruder, Schwester und Schwägerin dargebotenen Gaben verwünscht.

Die finnische Fassung des Liedes ist in einer Variante aus Satakunta in Westfinnland, in mehreren aus Savolax und Finnisch-Karelien und in einer größeren Anzahl aus dem archangelschen Karelien erhalten.

In dieser Fassung hat sich die Sängerin („ich") im Kindesalter zum Schafehüten hinausbegeben. Zu ihr kommt der „Bräutigam" und setzt sich auf das untere Ende desselben gefällten Baumes, auf dessen oberem Ende sie selbst sitzt. Sie fragt, ob er ihr Elternhaus besucht habe und womit ihr Vater beschäftigt sei. „Er verkauft resp. verheiratet seine Töchter." — „Hat er mich verkauft oder wem hat er mich versprochen?" — „Mir." — „Wieviel hat der Bräutigam für mich geboten?" Aufzählung der verschiedenen Gaben. „Wenig hast du für die Gute, für die Schöne bezahlt." Die Verwünschung der Gaben.

In Estien sind zwei Fassungen der Einleitung zu unterscheiden. In der allgemeineren, überall vertretenen begibt sich die Sängerin („ich") zum Viehhüten. An ihrer Stelle erscheint aber oft in den nordöstlichen Gebieten (in Harrien, Jerwen, Wierland und im Norddörptschen) eine andere, in der die Sängerin bei der Flachsernte von ihrer Verheiratung erfährt. Diese Fassung ist sichtlich durch die Anknüpfung an ein fremdes Lied entstanden. Auch auf die ursprünglichere Einleitung hat ein selbständiges Lied, in dem die Sängerin, als sie von der Ankunft mehrerer

Freier zu Hause Kunde erhält, dieselben wegen ihres allzu jungen Alters wegzutreiben rät, vielfachen Einfluß ausgeübt. Aus diesem Einfluß erklärt sich das allgemeine Auftreten des Bruders[1]) als Überbringer der Kunde anstatt des Bräutigams, der wiederum nach der Einleitung von der Flachsernte gewöhnlich beibehalten ist. Daß letzterer ursprünglich zu einer Hirtin im Walde und nicht zu einer Flachsschneiderin auf offenem Felde gekommen ist, erhellt aus der Beschreibung, wie er, hinter einem Baume stehend, ihr zuruft, daß sie ihm verkauft sei. Auf die erste Frage, wer sie verkauft habe, folgt die Erwähnung der Mitglieder der Familie; auf die zweite Frage, ob für sie genug gefordert, reichlich geboten worden,[2]) die Aufzählung der verschiedenen Geschenke an einen jeden. Diese werden dann von der Sängerin verwünscht.

Aus Nordestien ist die Flachsserntefassung unseres Liedes über den Narwafluß nach Ingermanland gewandert und durch dieses Gebiet noch über den Grenzfluß Finnlands (Rajajoki, Systerbäck) bis Finnisch-Südkarelien gedrungen, wo die finnische Fassung mit ihrer der allgemeineren estnischen entsprechenden Einleitung, die sonst in Finnland ausschließlich vorkommt, auf sie stößt.

Bei der Herausgabe der Kanteletar-Studien (Kantelettaren tutkimuksia II) meines Vaters Julius Krohn habe ich angenommen, daß das estnische Lied, nachdem es in Finnisch-Südkarelien aus irgendeinem anderen Liede die Einleitung der finnischen Fassung erhalten, sowohl in nördlicher Richtung nach Finnisch-Ost- und Nordkarelien bis zum Archangelschen, als auch in westlicher Richtung nach Südsavolax und Satakunta in Westfinnland weitergewandert sei. Eine ähnliche Verbreitung aus Estien um den Finnischen Meerbusen herum bis aufs westfinnische Gebiet habe ich zu derselben Zeit in betreff des Lazarusthemas in Runenform konstatieren zu können geglaubt. Seitdem mir aber die umgekehrte Richtung der Wanderung dieses Liedes klar geworden, habe ich

[1]) Von den Ausnahmen ist besonders eine Variante aus Ösel zu beachten, in der zwar der Bruder die Kunde bringt, der Bräutigam aber die Fragen der Jungfrau beantwortet (Hurt II, 18 S. 511).

[2]) In einer Variante aus dem Fellinschen sind noch folgende Repliken eingefügt: „Bist du eine Königstochter, Tochter des großen Deutschen der Insel?“ — „Bist du denn ein Königssohn, Sohn des großen Deutschen der Insel, zu dem man umsonst gehen könnte?“ (Hurt III, 7 S. 896).

in meinem folkloristischen Seminar auch das Lied von der verkauften Jungfrau von neuem in Untersuchung genommen. Bei den Zeilenverzeichnissen haben mir Frl. Aino-Hellin Martola und Frl. Inkeri Nissinen, sowie die Herren S. Koskinen und Ernst Wideroos geholfen.

Es läßt sich erstens kein anderes Lied finden oder denken, dem die finnische Einleitung entnommen sein könnte. Eine spätere freie Zudichtung, die durch bloßen Zufall mit der ursprünglichen estnischen Einleitung derart übereinstimmte, läßt sich auch schwer verteidigen. Die Annahme einer doppelten Einwanderung aus Estien mit zwei verschiedenen Einleitungen, von denen die spätere sich bloß bis zum südlichsten Teil der karelischen Gesanggebiete erstreckt hätte, muß wiederum wegen der Verschiedenheit einiger charakteristischen Einzelzüge, wie z. B. des Sitzens auf einem gefällten Baum und des Rufens hinter einem wachsenden Baum, bezweifelt werden.

Es bleiben somit zwei Möglichkeiten übrig: direkte Verbindung zwischen Westestien und Westfinnland, die eine Entstehungszeit des Liedes vor 1200 voraussetzt, oder aber zwei voneinander abweichende Nachbildungen eines gemeinsamen Vorbildes.

Bei der Bestimmung des Alters unseres Liedes ist seine augenscheinliche Verwandtschaft mit dem Liede von der zu erlösenden Jungfrau[1]) in Betracht zu ziehen. Dieses ist einer mittelalterlichen allgemeineuropäischen Ballade, zunächst skandinavischen Fassungen derselben, sowohl in Westestien (Ösel) als in Westfinnland nachgebildet worden. Das estnische Lied im Runenmetrum ist durch Ingermanland nach Ostfinnland und weiter bis zum Archangelschen gewandert, das westfinnische im neueren Metrum hat sich nicht nur in Ostfinnland und im Archangelschen, sondern auch in Ingermanland und sogar in Estien verbreitet. Ungeachtet des verschiedenen Metrums haben sie sich auf den gemeinsamen Gesangsgebieten vielfach vermischt.

Sowohl die estnische als die finnische Fassung dieses Liedes schließt mit der Verwünschung des Besitzes der Verwandten, von dem diese nicht einmal einen Teil abtreten wollen, und mit der Segnung der Habe des Bräutigams.

Auf Ösel und Mohn im westlichsten Estien spricht die enttäuschte Jungfrau folgende Verwünschungen aus:

[1]) Vgl. Child, The English and Scottish Popular Ballads nr. 95, wo auch über die finnisch-estnischen Varianten ausführlich berichtet wird.



„Die (drei) Ochsen des Vaters mögen sterben in der besten Zeit des Pflügens! Die (drei) Kühe der Mutter mögen sterben in der besten Zeit des Melkens! Die (drei) Pferde des Bruders mögen sterben in der besten Zeit des Freiens! Die (drei) Schafe der Schwester mögen sterben in der besten Zeit des Scherens!“ oder „Die (drei) Brustspangen der Schwester mögen schmelzen in der besten Zeit der Trauung, Verlobung oder des Tanzes!“

In Westfinnland lauten die entsprechenden Verwünschungen:

„Die (drei) Ochsen oder Pferde des Vaters mögen ermüden oder umfallen in der besten Zeit des Pflügens! Die (drei) Kühe der Mutter mögen versiegen in der besten Zeit des Melkens! Die (drei) Schwerter des Bruders mögen zerbrechen in der besten Zeit des Krieges! Die (drei) Kronen der Schwester mögen schmelzen in der besten Zeit der Trauung oder des Tanzes!“

Vergleichen wir mit diesen die Verwünschungen der verkauften Jungfrau, so fällt die Übereinstimmung gleich in die Augen.

Estnische Fassung: „Möge (das vom Freier erhaltene) Ochsenpaar (zuweilen ausdrücklich als Zugochsen bezeichnet) beim Pflügen auf dem Acker in die Furche niedersinken! Möge der großbäuchigen (*maukas*) Kuh der Mutter beim Melken Wasser und Blut entrinnen! Möge das Streitroß (selten Freierpferd) des Bruders auf dem Kriegspfade unter ihm verschimmeln! Möge die große Brustspange der Schwester beim Kochen am Herdfeuer zerschmelzen! Mögen die behenden Schuhe der Schwägerin auf dem Kirchwege abgenutzt werden!“

Finnische Fassung: „Mögen die Zugochsen oder das Pferd des Vaters in der besten Zeit des Pflügens in die Furche niedersinken! Möge die große oder gelte (*mahova*) Kuh der Mutter in der besten Zeit des Melkens versiegen oder sich verspäten! Möge das Kriegsroß des Bruders in der besten Zeit des Krieges auf dem Kriegspfade umkommen! Möge das blaue Schaf der Schwester sich in der besten Zeit des Scherens im Wollenwuchs verspäten oder beim Gebären der Lämmer sterben. Möge die große Spange der Schwägerin in der besten — Zeit zerbrechen!“

Die finnische Fassung ist am besten in der einzigen westfinnischen Variante erhalten, in der jedoch die Habe des Vaters

und Bruders (Ochsen und Pferd), wie so oft auch in Estien, verwechselt worden sind. Die Verwendung eines Ochsenpaares beim Pflügen ist auf Südwestfinnland beschränkt; daraus erklärt sich die regelmäßige Substituierung des Pferdes in den ostfinnischen Varianten. Infolgedessen erhält der Bruder statt des Kriegsrosses, das auch als solches auf den Vater übergehen kann, ein rotes Boot, das dazu verwünscht wird, an einem Baum oder Stein im Wasser in der besten Zeit des Ruderns (*soudun* < *sodan* 'des Krieges') zu zerschellen. Die Schwägerin hat in Ostfinnland statt der Spange eine eherne Trinkschale erhalten, die zum Zerbrechen verwünscht wird „in der besten Zeit der Gelage."

Nach Ingermanland hat sich, wie erwähnt, das estnische Lied mit der Einleitung von der Flachsernte verbreitet. Die Habe der Mutter und die des Bruders sind nicht nur dieselben, sondern werden auch mit denselben Ausdrücken wie in Estien verwünscht. Auch die Pflugochsen des Vaters sind noch im westlichsten Ingermanland zuweilen bewahrt; gewöhnlich sind sie aber daselbst durch ein Pflugpferd ersetzt. Etwas östlicher ist das Pferd als ein „geldeinbringendes" bezeichnet. Sowohl westlich wie nördlich von Petersburg erscheint als Besitz des Vaters eine steinerne Kirche, die zum Umfallen verwünscht wird „in der besten Zeit des Kirchganges". Am merkwürdigsten ist aber das regelmäßige Vorkommen eines blauen Schafes als Habe der Schwester im ganzen Ingermanland, das auf eine vormalige Kenntnis der finnischen Fassung hinweist.

Die Verwünschungen der verkauften und der auszulösenden Jungfrau stimmen dermaßen überein, daß sie auf eine Quelle zurückgehen müssen. Das beim Pflügen stürzende Ochsenpaar des Vaters und die beim Melken versiegende Kuh der Mutter haben sowohl zu der finnischen wie zu der estnischen Grundform beider Lieder gehört. Das auf dem Kriegspfade umkommende Pferd des Bruders ist bloß in der zur Zeit des neueren Metrums entstandenen finnischen Fassung des Liedes von der auszulösenden Jungfrau gegen ein im Kriege zerbrechendes Schwert vertauscht worden.

Die Verwünschungen im Liede von der verkauften Jungfrau bilden einen unentbehrlichen Teil desselben. Im Liede von der auszulösenden Jungfrau sind sie dagegen nicht nur theoretisch entbehrlich; sie fehlen faktisch in den zahlreichen europäischen

Varianten außerhalb Finnlands und Estiens. Daraus kann gefolgert werden, daß sie beim Dichten des Liedes von der verkauften Jungfrau entstanden sein müssen, und weiter, daß ihre sowohl von der finnischen wie von der estnischen Fassung bezeugte Fünfzahl die ursprüngliche ist. In der einzigen westfinnischen Variante wird ausdrücklich hervorgehoben, daß fünf Verwünschungen ausgesprochen werden sollen. Im Liede von der auszulösenden Jungfrau ist die letzte der Verwünschungen, die der Habe der Schwägerin, in die Segnung der Habe des Bräutigams umgeändert worden.

Wenn wir das blaue Schaf der Schwester und die große Spange der Schwägerin in der finnischen Grundform der Spange der Schwester und den Schuhen der Schwägerin in der estnischen Fassung gegenüberstellen, so kann für die Ursprünglichkeit der ersteren die Öselsche Fassung des Liedes von der auszulösenden Jungfrau als Zeuge angeführt werden. Hier hat die Schwester gewöhnlich Schafe. Daß daneben in einigen Varianten auch die Spange vorkommt, läßt sich am natürlichsten durch die Annahme erklären, daß die Verwünschungen aus dem Liede von der verkauften Jungfrau übernommen sein mögen. Als die Schwägerin vom Bräutigam, der die Jungfrau schließlich erlöst, verdrängt wurde, konnten ihre Spangen auf die Schwester übertragen werden. Die Krone der Schwester im finnischen Liede von der auszulösenden Jungfrau ist dem skandinavischen Original dieses Liedes entnommen.

Weiterhin ergibt sich die Frage, wo die Verwünschungen aus dem Liede von der verkauften sich mit dem von der auszulösenden Jungfrau verbunden haben. Da die finnischen und estnischen Fassungen beider Lieder unabhängig voneinander entstanden sind und eine zufällige zweifache Verbindung dieser Lieder wenig wahrscheinlich ist, verbleibt bloß die Annahme, daß diese schon in den schwedischen Vorbildern des finnischen und des estnischen Liedes von der auszulösenden Jungfrau vollzogen worden ist. In den Varianten der Schweden Finnlands finden wir eine Verwünschung der Verwandten, vom Bräutigam ausgesprochen: „verwünscht sei dein Vater, deine Mutter, dein Bruder, deine Schwester, dein ganzes Geschlecht!“ Allerdings könnte diese auch auf den Einfluß der finnischen Fassung zurückgeführt werden, obwohl eine derartige Rückwirkung etwas Ungewöhnliches wäre.

Haben sich die Verwünschungen schon bei den Skandinaviern mit dem Liede von der auszulösenden Jungfrau verknüpft, so muß auch das Lied von der verkauften Jungfrau bei ihnen früher bekannt gewesen sein.

Dieser Fall ist auch nicht der einzige, in dem die voneinander unabhängigen finnischen und estnischen Fassungen eines gemeinsamen Liedes aus der katholischen Zeit auf ein früher existierendes germanisches, aber heutzutage verschollenes Volkslied hinweisen.

GUNTHERS BRAUTWERBUNG UND DIE GǪNGU-HRÓLFS SAGA.

Von **Franz Rolf Schröder**.

1. Seit dem Erscheinen des zweiten Bandes von Friedrich Panzers 'Studien zur germanischen Sagengeschichte' (1912) ist die Frage nach dem Verhältnis des russischen Brautwerbermärchens zur nibelungischen Werbungssage der Gegenstand vielfacher Erörterung geworden. Zuletzt hat August von Löwis of Menar[1]) das russische Märchen einer eingehenden Untersuchung unterzogen, die unsere Kenntnis des Märchens durch Heranziehung von 21 weiteren Varianten bereichert, ohne daß dadurch freilich wesentlich neue Gesichtspunkte zutage gekommen wären. Immerhin läßt jedoch gegenüber der Panzerschen Darstellung 'die große Zahl der zur Verfügung stehenden Varianten manches wichtige Moment klarer hervortreten', und so stellt von Löwis S. 55 ff. als Grundform der Märchen folgende fest:

„Der Freier ist ein Zarensohn, der sich nach keiner Richtung irgend auszeichnet. Der Helfer ist zwar sein Untergebener, doch ragt er durch seine Stärke, sein Wissen und seinen Wagemut weit über jenen hinaus. Die Braut ist eine elternlose Jungfrau, Herrscherin über ein fernes Reich. Sie ist schön, stark und kriegerisch und will nur den zum Gatten, der ihr an Kraft mindestens gleichkommt: er muß in zwei Proben beweisen, daß er ihre ungeheuer schwere Waffe brauchen und ihr ungezähmtes Roß reiten kann, sonst verliert er seinen Kopf. — Der Zarensohn hat von dieser Jungfrau gehört, beschließt, trotz der Warnung des Helfers, um sie zu freien, und zieht mit dem Helfer aus. Doch nur dank der Stellvertretung durch den Helfer kann er die geforderten Proben bestehen. Den Trug merkt die Jungfrau nicht. Wider Willen muß sie den Zarensohn zum Gatten nehmen. In der Brautnacht aber erprobt sie

[1]) Die Brünhildsage in Rußland, Pel. 142. Leipzig 1923.

nochmals ihre Stärke und legt Füße und Hände auf den Zarensohn, so daß er kaum noch zu atmen vermag. Er bittet hinausgehen zu dürfen, aber vom Dunkel der Nacht begünstigt geht an seiner Stelle der Helfer in das Schlafgemach und legt sich neben die Braut. Als sie ihn jedoch gleichfalls mit Hand und Fuß drücken will, zerschlägt er je eine eiserne, kupferne und bleierne Rute an ihr. Da ist sie gebändigt, und der Zarensohn darf den Rest der Nacht ohne Furcht mit ihr verbringen. — Die Freier kehren mit der errungenen Braut in die Heimat zurück. Dort erfährt die Heldin den Betrug, der ihr gespielt ist, und rächt sich am Helfer, dem sie selber im Schlaf die Füße abschlägt, was der Zarensohn duldet. Doch kaum ist der Helfer beseitigt, so läßt die Gattin ihrer Natur freien Lauf und erniedrigt den verachteten Gatten zum Schweinehirten. — Der fußlose Helfer schleppt sich fort, verbindet sich mit einem Blinden, der ein guter Läufer und Springer ist, und lebt mit ihm im Walde. Die beiden entführen, in ihren Fähigkeiten sich ergänzend, eine Zarentochter, die ihrem Haushalt vorsteht. Sie wird von einem dämonischen Wesen geplagt; doch die Krüppel fangen den Dämon, zwingen ihn, sie zum Wasser des Lebens zu führen, das ihre Glieder heilt, und töten den Dämon. Der Fußlosgewesene kehrt zum Zarensohn zurück, erlöst ihn aus der Erniedrigung, zähmt oder tötet die Gattin und lebt fortan hochgeehrt und in Frieden am Zarenhof."

2. Für den Ursprung des zweiten Teiles des Brautwerbermärchens hatte ich bereits in meinen 'Nibelungenstudien' (Bonn 1921) S. 4 auf die alte Parabel vom Lahmen und Blinden hingewiesen, und hieran anknüpfend bemerkt von Löwis S. 48: „Die Rache der getäuschten Gattin sollte zweifellos das Thema des zweiten Teiles sein. Allein die Verknüpfung ist oft ungeschickt und wechselt häufig, und die Teilnahme wendet sich schließlich ganz dem leidenden Helfer zu. Das Personal der Parabel erfordert einen Lahmen und einen Blinden. Diese Gestalten aus dem ersten Teile herzuleiten machte den Märchenerzählern nicht viel Kopfzerbrechen, und so beobachtet man den für Stil und Technik bezeichnenden Vorgang, daß aus diesem ans Heroische grenzenden oder gar in ihm wurzelnden Stoff die Ätiologie für eine ursprünglich lehrhafte Erzählung gewonnen wird, die ihrerseits wiederum dem ersten Teil angepaßt werden mußte und sich nun, wenn auch widerstrebend, in den all-

gemeinen Rahmen fügt." — Es kann somit keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß wir den Schlußteil des Märchens als eine 'unorganische Erweiterung' ansprechen müssen, wie ich es (Nibelungenstudien S. 4) getan habe. Allerdings hat H. W. Rutgers in seinen gleichzeitig mit Löwis' Monographie erschienenen 'Bemerkungen über das Verhältnis von Märchen und Sage mit besonderer Rücksicht auf die Sigfridsagen' (Dissertation Groningen 1923) S. 34 die Ansicht für 'unrichtig' erklärt, ohne daß freilich aus seinen z. T. wenig klaren Ausführungen überall deutlich hervorginge, wie er sich denn die ganze Sachlage eigentlich denkt.

3. Rutgers bezieht in seine Untersuchung auch die späte Gǫngu-Hrófssaga[1]) mit ein, deren Verhältnis zum Brautwerbermärchen er (S. 37) für wichtig erklärt. Auch ich war schon vor mehreren Jahren gelegentlich von Professor Panzer gefragt worden, ob diese Saga nicht womöglich mit dem russischen Brautwerbermärchen zusammenhinge. So verlohnt es sich doch vielleicht, jene isländische Saga etwas näher zu betrachten, als es Rutgers getan hat, zumal auch die Monographie von Jacob Wittmer Hartmann (The Gǫngu-Hrólfs saga, a Study in Old Norse Philology, New York 1912) vor allem hinsichtlich 'Sources and Materials of the G-Hr. s.' sehr wenig bietet.

Die Gǫngu-Hrólfs saga gehört zu der jüngsten Gruppe der Fornaldar sǫgur, die ihre Erzählungen aus überall her entlehnten Märchen- und Novellenstoffen aufbauen und sich je jünger je weniger in der Schilderung abenteuerlicher, phantastischer Szenen genug tun können. Diese, vom ästhetischen Standpunkt aus betrachtet, unbedeutendsten Leistungen des altisländischen Schrifttums sind jedoch eine reiche Fundgrube für die vergleichende Literatur- und Märchenforschung, und es wäre eine wünschenswerte und auch immerhin lohnende Aufgabe, daß das gesamte Sagamaterial einmal daraufhin durchgearbeitet und zusammengestellt würde. Ich selbst habe bereits vor mehreren Jahren dafür reichen Stoff gesammelt, aber meine Arbeiten haben mich inzwischen auf ganz andere Gebiete geführt, sodaß ich in absehbarer Zeit schwerlich darauf zurückkommen werde. — In den meisten Fällen wird sich freilich dem Märchenforscher und Volkskundler nichts bieten, was ihm nicht auch schon

[1]) Herg. Fas. III, 237—364.

andernorts begegnet ist, aber es ist doch keineswegs ohne Interesse zu sehen, wie sich auf Island in der Gautreks saga das Märchen vom Hans im Glück, oder das Aschenbrödelmärchen mit dem Schuhmotiv in der Vilmundar saga viðutan belegen läßt,[1]) wenn die Bósa saga deutliche Reminiscenzen an den altfranzösischen 'Huon von Bordeaux' aufweist, was man sonderbarerweise bisher nicht bemerkt hat, Polyphemmärchen und Sindbadabenteuer wiederkehren oder die Egils saga ok Ásmundar, das Motiv von Johann Nepomuk Vogls Gedicht 'Das Erkennen' gewissermaßen vorwegnehmend, uns berichtet, wie Ásmundr nach jahrelanger Abwesenheit in der Heimat von niemand erkannt wird, selbst vom Vater nicht, '*en móðir hans þekti hann, þegar hun sá hann ok hvarf til hans*', usw.

4. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, gehört die Gǫngu-Hrólfs saga zu den interessantesten dieser späten Sagas und ist zugleich auch ein lehrreiches Beispiel für die kompilatorische Art, wie diese sagamenn bei der Abfassung ihrer Elaborate zu Werke gegangen sind. Ich lasse zunächst eine möglichst knappe Inhaltsangabe folgen, wobei ich die zahlreichen Nebenmotive und -szenen der umfangreichen Saga übergehe und nur das für uns Wesentliche heraushebe:

König Eiríkr von Gestrekaland zieht mit Heeresmacht gegen König Hreggviðr von Garðaríki, nach tapferer Gegenwehr fällt dieser, und Eiríkr hält um die Hand von Hreggviðs Tochter, der schönen Ingigerðr, an. Diese erwirkt sich eine dreijährige Frist, erklärt sich aber zur Ehe bereit, wenn sich innerhalb dieses Zeitraums niemand finden sollte, der für sie mit Eiríkr oder dessen tapferstem Krieger im Zweikampf sich zu messen wage und ihn überwinde. Eiríkr willigt in diese Bedingung ein, und der gefallene König wird in voller Waffenrüstung in einem Grabhügel bestattet.

Zu dem Jarl Þorgnýr von Jütland kommt eines Tags eine Schwalbe geflogen und läßt ein goldenes Haar ihm in den Schoß fallen. Der Jarl ergreift es und legt das Gelübde ab, nur die Eigentümerin dieses Haares heiraten zu wollen. Sein kluger und getreuer Ratgeber Bjǫrn vermutet, es werde Ingigerðr, der schönen Tochter des Königs Hreggviðr, gehören. Gǫngu-Hrólfr,

[1]) Vgl. Hálfdanar saga Eysteinssonar (ASB. 15) Einleitung S. 82 ff.
[2]) Fas. III, 405.

der gerade am Hofe Þorgnýs weilt, erklärt sich bereit, Ingigerðr für den Jarl zu gewinnen, und macht sich auf die Fahrt. Unterwegs trifft er einen dänischen Bauernsohn, der sich Vilhjálmr nennt. Sie kämpfen miteineinder, Gǫngu-Hrólfr überwindet den Gegner, und dieser verspricht ihm zu dienen. Aber als sie eines Tags auf ihrer Wanderung bei einem Verwandten Vilhjálms einkehren, wird Gǫngu-Hrólfr trunken gemacht, gefesselt und vor die Wahl gestellt: entweder auf dem Scheiterhaufen zu sterben oder den Schwur zu leisten, Vilhjálmr bei seiner Werbung um Gyða, die Schwester König Eiríks von Gestrekaland, als Diener zu helfen. Gǫngu-Hrólfr wählt das letztere, und so ziehen beide ihres Weges fort, bis sie bei König Eiríkr anlangen. Drei Aufgaben muß Vilhjálmr bestehen, deren Ausführung er natürlich insgeheim seinem Diener Gǫngu-Hrólfr überträgt: zunächst soll er einen Hirsch herbeischaffen, den der König drei Tage lang vergeblich gejagt hat. Gǫngu-Hrólfr verfolgt ihn bis zu einer Höhle, wo eine *álfkona* erscheint und ihn bittet, seine Hand auf ihre Tochter zu legen, damit sie endlich von ihrer Leibesfrucht entbunden werde. Er tut es und erhält zum Dank einen Zauberring. Als zweite Aufgabe muß er die Rüstung des König Hreggviðr aus dem Grabhügel herbeibringen, denn es war bestimmt, daß nur derjenige, der in den Besitz jener Rüstung gelange, Eiríks Kämpen überwinden werde. Trotz des unheimlichen Zauberwetters, aus dem noch niemand lebendig herausgekommen ist, gelingt es Gǫngu-Hrólfr, in den Hügel zu dringen. Ingigerðr hatte aber, bevor das Grab geschlossen war, außer der eigentlichen Rüstung ihres Vaters heimlich noch eine zweite in den Hügel schaffen lassen, und so birgt Gǫngu-Hrólfr nun auf den Rat des toten Hreggviðr die echte Rüstung in einem Versteck, während er die andere Vilhjálmr übergibt, der damit bei Hofe prahlt. Schließlich muß Gǫngu-Hrólfr für Vilhjálmr in dessen Rüstung noch mit dem Berserker Sóti von Heðinsey kämpfen. Da endlich willigt König Eiríkr, wenn auch widerstrebend, in die Vermählung seiner Schwester Gyða mit Vilhjálmr, dem er nicht traut, und Gǫngu-Hrólfr kündigt nunmehr diesem seinen Dienst auf.

Inzwischen sind die drei Jahre Frist, die sich Ingigerðr ausbedungen hatte, nahezu herum, und niemand hatte sich bisher bereit gefunden, für sie zu kämpfen. Deshalb läßt sie ein

großes Ding einberufen, auf dem sie sich ihren Kämpfer selbst wählen will. Eiríkr erscheint mit seinen Mannen, aber auch Gǫngu-Hrólfr findet sich ein und nimmt am äußersten Ende Platz, seinen Hut tief ins Gesicht gezogen. Alle Anwesenden blicken die Königstochter an und diese faßt jeden einzelnen von ihnen scharf ins Auge, bis sie schließlich zu Gǫngu-Hrólfr kommt, ihm den Hut vom Kopf nimmt, da er als einziger sie nicht ansieht, und ihn bestimmt sie zu ihrem Ritter. König Eiríkr ahnt nichts Gutes. Gǫngu-Hrólfr erklärt sich bereit, für Ingigerð gegen Eiríks Kämpen Sǫrkvir zu kämpfen. Sie gibt ihm Speer und Schild ihres Vaters; die Waffen, die nur erklingen, wenn dem Träger der Sieg beschieden ist, geben einen Ton von sich, und Dúlcifal, das unbändige Roß König Hreggviðs, das seit dem Tode des Königs niemand hat ergreifen, geschweige denn reiten können, eilt auf Gǫngu-Hrólfr zu, läßt sich willig satteln und springt mit dem Reiter in voller Rüstung über das Gatter auf den Kampfplatz. Der Held besiegt natürlich Sǫrkvir, und Eiríkr gerät darüber in Zorn, unterliegt aber in dem allgemeinen Kampf, der nun entsteht. Indeß macht sich Gǫngu-Hrólfr zur Nachtzeit mit Ingigerðr auf Dúlcifal heimlich davon, um sie dem Jarl Þorgnýr zuzuführen. Als König Eiríkr am andern Morgen die Flucht der beiden entdeckt, läßt er seine ganze Wut an Vilhjálmr aus, den er von jeher für einen Betrüger gehalten hat, aber dieser entzieht sich dadurch der Bestrafung, daß er das Gelübde ablegt, Gǫngu-Hrólfr zu töten und sein Haupt sowie die Königstochter dem Eiríkr zu überbringen.

Es währt nicht lange, bis er mit Gǫngu-Hrólfr und Ingigerðr zusammentrifft. Gǫngu-Hrólfr verzeiht ihm, doch als er sich einst schlafen gelegt hat, sticht Vilhjálmr ihn mit einem Schlafdorn und schlägt ihm beide Füße ab, denn sonst kann er ihn nicht verwunden, da er einen Zaubermantel trägt. Nach vollbrachter Tat zieht Vilhjálmr mit Ingigerðr, die ihm versprechen muß, alle seine Aussagen zu bestätigen, weiter und zwar nicht zu Eiríkr, sondern zu Þorgnýr, dem er Gǫngu-Hrólfs Tod meldet und als Wahrzeichen die Füße vorzeigt, und bittet den Jarl zugleich um die Hand seiner Tochter Þóra. Die Entscheidung wird jedoch noch hinausgeschoben.

Unterdessen hat das treue Roß seinen Herrn so lange hin und her gewälzt, bis der Schlafdorn herausfällt und Gǫngu-

Hrólfr erwacht. Mit einem Lebensstein heilt er seine Beinstümpfe, schwingt sich aufs Roß und reitet zu seinem Freunde Bjǫrn, dem Ratgeber des Jarls. Aber Bjǫrn ist es in der Zwischenzeit auch übel genug ergangen. Ein Zwerg namens Mǫndull hatte sich in der Gestalt eines kleinen, aber schönen Mannes in die Gunst des Jarls eingeschlichen. Eines Tags macht er Bjǫrns Frau Ingibjǫrg eine Liebeserklärung, die sie jedoch entrüstet zurückweist. Aber er rächt sich: Ingibjǫrg wird plötzlich von einer seltsamen Krankheit ergriffen: sie wird schwarz wie die Hölle und scheint wahnsinnig zu sein. Bei Bjǫrn dagegen wird ein kostbarer Gürtel gefunden, den Mǫndull dem Jarl geschenkt und dann heimlich in eine alte Truhe des Bjǫrn gesteckt hatte, um ihn des Diebstahls zu verdächtigen und so zu beseitigen. Bjǫrn wird daraufhin auch vom Hofe verbannt und dem Mǫndull zur Bewachung übergeben. Jede Nacht schläft er nun bei Ingibjǫrg in Gegenwart ihres Gatten, und so vergehen sieben Tage, als Gǫngu-Hrólfr unbemerkt in Bjǫrns Hause anlangt. In einer dunklen Ecke der Wohnstube nimmt er Platz, als bald danach Mǫndull mit Ingibjǫrg erscheint und hinter ihm Bjǫrn an Händen und Füßen gebunden. Der Zwerg küßt Ingibjǫrg. Es würde alles anders sein, bemerkt Bjǫrn, wenn Gǫngu-Hrólfr im Lande wäre; der würde ihn sicher rächen. — Dem seien beide Füße abgeschlagen, entgegnet ihm Mǫndull, er sei nun einmal tot. — Aber da richtet sich Gǫngu-Hrólfr plötzlich auf seinen Beinstümpfen auf und packt den Zwerg mit beiden Händen an der Gurgel: „Das sollst du wissen, daß noch die Hände Hrólfs leben, wenn auch die Füße fort sind!“ Der Zwerg verspricht, ihn zu heilen und ebenso das Unrecht, das er Bjǫrn und Ingibjǫrg zugefügt hat, wieder gut zu machen. Ingigerðr hatte Gǫngu-Hrólfs Füße aufgehoben und gegen Verwesung geschützt. Mǫndull holt sie herbei, und mit Hilfe einer Salbe werden die Füße wieder angesetzt. Darauf begibt sich Gǫngu-Hrólfr mit Bjǫrn an den Hof, wo alles über die Frechheit Bjǫrns, des vermeintlichen Diebes, erstaunt ist. Einer der Anwesenden ergreift eine große *oxahnúta* und schleudert sie gegen Bjǫrn, aber Hrólfr fängt sie in der Luft auf *ok sendi aptr þeim, er kastaði, kom hnútan fyrir brjóst honum, ok í gegnum hann, svá hún stóð fǫst í timbr-veggnum* (c. 26 S. 311). Gǫngu-Hrólfr gibt sich zu erkennen, und Alles klärt sich auf.

Vilhjálmr wird entlarvt und muß zunächst seine Lebensgeschichte erzählen, darauf wird ihm ein *ginkefli*[1]) in den Mund gesteckt, und er findet am Galgen ein klägliches Ende. Ingigerðr will nicht heiraten, bevor ihr Vater nicht gerächt und König Eiríkr getötet ist; Gǫngu-Hrólfr zieht gegen ihn, aber inzwischen überfallen Vikinger Jarl Þorgnýr, der im Kampfe fällt, während Ingigerðr von Bjǫrn in einem Erdhause verborgen gehalten wird.[2]) Da nunmehr der Jarl tot ist, heiratet Gǫngu-Hrólfr die Königstochter, und die ganze Saga schließt zuguterletzt mit einer dreifachen Hochzeit. —

5. Schon Wolfgang Golther hat vor mehr denn dreißig Jahren an etwas entlegener Stelle,[3]) so daß der Aufsatz den meisten entgangen zu sein scheint, richtig gesehen, daß die Gǫngu-Hrólfs saga hauptsächlich aus zwei Märchenstoffen zusammengesetzt ist: einmal dem schon aus Ägypten bezeugten und namentlich durch die Tristansage berühmt gewordenen Märchen von der Jungfrau mit den goldenen Haaren und zum andern dem Märchen von dem ungetreuen Diener. Im Einzelnen möchte ich freilich manches anders auffassen als Golther. Das letzte Märchen ist, wie schon ein Blick auf die Varianten lehrt,[4]) fast auf Osteuropa beschränkt: Wir kennen es aus Aufzeichnungen in Rußland, Polen, Serbien und Kärnten, Griechenland und Albanien, während es nur ganz vereinzelt auch westwärts nach Italien, Lothringen und der Bretagne gewandert ist. In Deutschland scheint es ganz zu fehlen, ebenso in Skandinavien — abgesehen von Island, wo uns eben die Gǫngu-Hrólfs saga den weitaus ältesten Beleg für dies Märchen überhaupt bietet und wo uns die Sammlung der 'Neuisländischen Volksmärchen' von Adeline Rittershaus (1902) Nr. 52 S. 219 eine weitere Variante liefert, die freilich auch, ihrem Stil nach zu urteilen, auf eine ältere Saga zurückgeht, wenigstens kein reines Volksmärchen darstellt. Das wahrscheinlichste ist mir,

---

[1]) Vgl. Hálfd. s. Eyst. Einleitung S. 37 f. und zu c. 17, 14.

[2]) Vgl. Axel Olrik, Die Königstochter im Hügel: Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde II, 367 ff.

[3]) Studien zur Literaturgeschichte, Michael Bernays gewidmet (1893) S. 167 ff.

[4]) Vgl. R. Köhler, Kl. Schriften 1, 394; 2, 339 ff. Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den KHM. II, 284; Leskien, Balkan-Märchen Nr. 10 und 49; v. Löwis, Russische Volksmärchen Nr. 24.

daß das isländische Märchen vom ungetreuen Diener, wie Hamlets Scharfsinnsproben am englischen Hof, die Liebesgeschichte von Otharus und Syritha und manche andere Stoffe, auf dem östlichen Weg nach Island gedrungen ist.[1])

6. Die nächstliegende Annahme, daß das Märchen von der Jungfrau mit den goldenen Haaren etwa aus der Tristansage stammen könne, lehnt Golther (a. a. O. S. 175) mit Entschiedenheit ab, da die nordische Tristamssaga auf der Fassung des Thomas beruhe und diese das Motiv mit dem Goldhaar gerade getilgt habe. Aber Golther hat selbst vor einigen Jahren wahrscheinlich gemacht, daß die Tristansage im Norden noch in andern Fassungen als in der des Thomas in Umlauf gewesen sein muß, wie der Spesar þáttr der Grettis saga beweist.[2]) Und ich möchte noch auf einen weiteren Zug der Gǫngu-Hrólfs saga hinweisen, der vielleicht auch aus der Tristansage stammt: wenn Vilhjálmr dem Helden die Füße abschlägt und sie als Wahrzeichen dem Jarl überbringt, so darf man dabei vielleicht an die ausgeschnittenen Drachenzungen erinnern, die der feige Truchseß sich aneignet, um sich dadurch als Sieger auszuweisen.[3])

7. Golther macht nun darauf aufmerksam, daß in einigen Fassungen 'der Jungfrau mit den goldenen Haaren' bereits beide Formeln (d. h. dieses Märchen mit dem vom ungetreuen Diener) verknüpft seien, wie z. B. bei v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen Nr. 37, und meint daher, es läge die Vermutung nahe, 'daß nicht erst der Verfasser der Gǫngu-Hrólfs saga die Kombination schuf, sondern daß schon er eine Version kannte, in welcher die Verbindung vollzogen war'. Diese Annahme ist auf den ersten Blick in der Tat bestechend, aber sie läßt sich bei näherem Zusehen nicht aufrecht erhalten. Einmal weist die Erzählung von Gǫngu-Hrólfs und Vilhjálms Fahrt zu König Eiríkr usw. bis zu Vilhjálms Vermählung mit Gyða einen durchaus einheitlichen, geschlossenen Aufbau auf. Nur darin ist der Sagamann von dem Märchen abgewichen, daß er aus leicht ersichtlichen Kompositionsgründen den Betrüger selbst die Jungfrau gewinnen läßt, wie ja auch die zweite

---

1) Vgl. F. R. Schröder, Germ.-rom. Monatschrift VIII (1920), 214.

2) W. Golther, Literaturblatt f. germ. u. rom. Philologie 38 (1917), Sp. 332f., vgl. auch F. R. Schröder a. a. O. S. 213.

3) Vgl. Bolte-Polívka, Anmerkungen I, 25. 547.



Aufgabe die Verbindung mit dem andern Märchenstrang herstellt. Und gegen Golther spricht vor Allem auch, daß bei seiner Annahme der Verfasser der Gǫngu-Hrólfs saga die eine Jungfrau seiner Vorlage in zwei (Ingigerðr und Gyða) gespalten, — mit andern Worten die Märchenvorlage wieder in ihre beiden Bestandteile aufgelöst hätte. So werden wir wohl kaum fehlgehen, diese Verbindung als das Machwerk unseres Autors zu betrachten, die auch gewiß nicht sonderlich geschickt und sorgfältig ist, denn die Risse klaffen mancherorts noch sichtbar genug.

8. Hier und da hat er seine Geschichte auch mit anderswoher geholten Motiven 'geschmückt'. So hat er das Motiv der Wahl des Kämpfers nicht etwa schon in seiner Märchenvorlage gefunden, sondern in der Óláfs saga Tryggvasonar, und zwar steht dem Bericht der Gǫngu-Hrólfs saga (c. 20 S. 291 ff.) die Fassung der großen Óláfs saga Tryggvasonar (c. 80, Fms. I, 149) am nächsten. Diese berichtet uns, daß Óláfr einst nach England kommt, als gerade eine verwitwete Königin des Landes, namens Gyða (daher wird auch die Schwester Eiríks in der Gǫngu-Hrólfs saga ihren Namen haben!) ein Ding anberaumt hat, um sich einen Gatten zu wählen. Alfvini, ein großer Kämpe und Holmgänger, hat um ihre Hand angehalten, aber sie hatte ihm erklärt, sie wolle selbst entscheiden. Auch Óláfr kommt zum Ding: *hafði hann vásklæði sín ok lodkápu ýzt ok steypt hettinum, stóð hann út í frá ǫðrum mǫnnum með sína sveit.* Jeden sieht sich die Königin an, zuletzt Óláfr: *síðan lypti hún kápuhetti hans* [vgl. *hún hnykkir þá upp kápuhettinum* Gǫngu-Hrólfs saga S. 293[4]] *ok sá upp í andlit honum* und wählt ihn zum Gatten.[1])

9. Auch ein anderes Motiv, um dies hier gleich einzufügen, ist vom Verfasser nicht frei erfunden: das unbändige Roß Dúlcifal ist natürlich der Bucephalus der Alexandersage, aber der Autor kann die Züge nicht der uns erhaltenen nordischen Alexanders saga entlehnt haben, wie Golther behauptet, denn hier wird der *Bucifal* nur zweimal flüchtig erwähnt (vgl. R. C. Ungers Ausgabe S. 33 und 143) und von

---

[1]) Heimskr. I, 311 ff. erwähnt nur Óláfs *vásklæði* und *loðkápa.* Oddr I c. 10 auch den *hǫttr*; desgl. Oddr II c. 14: *Olafr for oc biofc með þeim hætti at hann var i loðkapu oc hulði hafuð ſitt með ſiðum hætti.*



der Bändigung des Rosses durch Alexander, wie sie z. B. Pseudo-Kallisthenes und Julius Valerius berichten, weiß die auf der Alexandreis des Walther von Chatillon beruhende nordische Saga nichts. Wir sehen also auch hier wieder, daß wir stets mit Lücken in der Überlieferung des nordischen Schrifttums rechnen müssen.

10. Durch das Motiv des Fußabschlagens gewinnt der Autor den Anschluß an die Bjǫrn-Mǫndull-Episode. Abgesehen von der Szene des *oxahnúta*-Werfens, die auch im Þorsteins þáttr bœjarmagns (Fms. III, 186) sowie in der Hrólfs saga kraka (c. 23 ed. F. Jónsson, Samfund XXXII) steht und vom Verfasser der Gǫngu-Hrólfs saga wohl der letzteren entlehnt ist — hängt diese ganze Episode in ihren Hauptzügen mit einer Erzählung des Pancatantra (V, 12) zusammen: Einem König ist eine Tochter mit drei Brüsten geboren. Auf den Rat eines Brahmanen läßt er allenthalben unter Trommelschlag ausrufen: wer sie heiraten wolle, dem werde er hunderttausend Goldstücke geben, aber er müsse auf der Stelle das Land verlassen. Schließlich meldet sich ein Blinder, der von einem Buckligen geführt wird, und erklärt sich zur Ehe bereit. Alle drei, der Blinde, der Bucklige und die Königstochter, ziehen in die Fremde, wo sie sich ein Haus erwerben. Der Blinde tut nichts als immer nur schlafen, während der Bucklige den Haushalt besorgt. Mit der Zeit verliebt sich nun die Königstochter in den Buckligen, und beide beschließen, den Blinden aus dem Wege zu räumen. Der Bucklige findet einst eine tote schwarze Schlange, mit der sie den Blinden vergiften wollen. Aber von dem giftgeschwängerten Dunst wird der Blinde, als er die Speise gerade genießen will, plötzlich sehend und muß nun wahrnehmen, wie sich die beiden andern umarmen und küssen. Da wird er von Zorn überwältigt, packt den Buckligen an den Beinen und schleudert ihn gegen seine Frau, aber durch den Stoß wird ihre dritte Brust zurückgedrängt und der Bucklige wieder gerade.

11. Den Zusammenhang mit der Mǫndul-Episode der Gǫngu-Hrólfs saga hat Rutgers (S. 35) bereits richtig bemerkt, aber er verkennt dabei die Beziehungen der indischen Erzählung zu der Parabel vom Lahmen und Blinden und unterschätzt den Zusammenhang zwischen dem russischen Brautwerbermärchen und der nordischen Saga, denn wenn sie auch in einzelnen

Motiven zum Teil voneinander abweichen, so entspricht doch dem Personal des ersteren (Fußloser — zweiter Verstümmelter — Mädchen — Dämon) genau das der nordischen Sagaepisode: Gǫngu-Hrólfr — Bjǫrn — Ingibjǫrg — Mǫndull. Und auf der anderen Seite sind die Abweichungen zwischen dem Brautwerbermärchen und der Pancatantraerzählung „nicht von so schwerem Gewicht, daß die Vermutung abgewiesen werden müßte, die russischen Märchen gingen auf eine der Pancatantra-Fassung nahestehenden Quelle zurück“ (von Löwis S. 50).

Was nun das Verhältnis der Gǫngu-Hrólfs saga zum Brautwerbermärchen betrifft, so könnte es sich — falls wirklich ein direkter Zusammenhang bestünde — nur um eine Entlehnung der nordischen Saga aus dem russischen Märchen handeln. Aber vorsichtiger und auch wahrscheinlicher ist die Annahme, daß beide unabhängig voneinander aus einer letzten Endes orientalischen Novelle geschöpft haben, die wie so manche andere ihren Weg über Rußland nach dem Norden gemacht hat. Das Wichtigste ist jedenfalls, daß durch die Gǫngu-Hrólfs saga die Existenz des Brautwerbermärchens für Westeuropa auf keinen Fall erwiesen werden kann und somit für die Annahme, daß das Märchen die Quelle der nibelungischen Werbungssage sei, keine Stütze gewonnen ist. Ich halte es für zweifellos, daß das russische Märchen aus der germanischen Heldensage stammt, was auch von Löwis noch weiter zu erhärten sucht, und zwar wird das jüngere deutsche Brünhildlied, etwa wie es Heusler (Nibelungensage und Nibelungenlied[2] S. 31 ff.) umrissen hat, die unmittelbare Quelle der russischen Überlieferung sein.

12. Diesen Beziehungen der Nibelungensage zur russischen Märchenwelt reiht sich noch eine Parallele an. Die Vǫlsunga saga berichtet im 13. Kapitel von der Roßwahl Jung Sigurds, wie er auf den Rat eines Alten (d. i. Óðins) Pferde in den Fluß treibt und ein graues, großes, schönes Fohlen für sich auswählt, das als einziges nicht wieder ans Land strebt. Mit dieser Erzählung berührt sich eine Episode eines russischen Märchens der Afanasjev'schen Sammlung auf das allernächste, die Panzer (Studien II, 200) zuerst aufgedeckt hat. A. v. Löwis möchte auch hier annehmen, daß ein altes deutsches Jung-Sigfridlied dieses Inhalts „vielleicht ebenso wie ein Brünhildlied nach Rußland gedrungen ist. Die Variante bei Afanasjev könnte aus dem Sigfridlied geschöpft haben und bewahrte dann

die Situation recht rein“ (S. 97). Und er fährt fort: „weist man aber den Roßfang einem alten deutschen Liede zu, so muß man folgern, daß er ursprünglich dazu diente, den Flammenritt der Erweckungssage [v. Löwis meint: Werbungssage] plausibel zu machen, denn wofür sonst hätte Sigfrid eines mit besonderem Aufwand erlesenen Rosses bedurft? Die Existenz der Waberlohe in der alten deutschen Sage wird daher durch die Ergebnisse der Roßwahlanalyse höchst wahrscheinlich gemacht, und man verdankt dieses interessante Ergebnis nicht zuletzt den Beobachtungen am russischen Märchenmaterial“. — Diesen Folgerungen kann ich nicht beistimmen. Richtig beobachtet ist zwar, daß die nordische Fassung der Roßwahl gegenüber der des russischen Märchens ursprünglicher ist, aber daraus geht noch nicht hervor, daß die nordische Sage die gebende Rolle gespielt hat, da bei der viele Jahrhunderte späteren russischen Aufzeichnung immerhin sehr wohl eine Trübung der Überlieferung vorliegen kann. Und wenn ich auch von Löwis darin recht gebe, daß Roßfang und Flammenritt organisch zusammengehören, so halte ich doch daran fest, daß wir es hier mit einer nordischen Neubildung zu tun haben, die sich gegen Ende der Wikingerzeit vollzogen haben mag, zu einer Zeit, da mancherlei Motive aus Rußland nach dem Norden drangen.[1]) Auch das Auftreten Ódins spricht dafür, denn auch dies wird mit Heusler, Berliner Sitzungsberichte 1919 S. 174 f. als nordische Neuerung gelten müssen.[2]) Daß der Flammenritt, diese ‘Maschinerie, von Brynhild gehandhabt zur Aussiebung des tapfersten Freiers’,[3]) von jeher in der Werbungssage zu Hause gewesen ist, kann ich nicht glauben, wenn uns die nordischen Quellen auch nicht darüber zurückführen, und ich muß entschieden bestreiten, daß die Kampfspiele, wie sie das Nibelungenlied bietet und — nach Ausweis des Brautwerbermärchens — auch bereits das jüngere Brünhildenlied gekannt haben muß, erst eine jüngere Umstilisierung unter dem Einfluß der beginnenden ritterlichen Dichtung sind. Gerwerfen, Springen und Steinschleudern sind ebensowenig ausgesprochen ‘ritterliche Kampfspiele’, wie das *skjóta* und *hǫggva* in der Dingplatzszene

[1]) Vgl. Germ.-rom. Monatsschrift VIII, bes. S. 214 f.

[2]) Anders G. Neckel, Edda 13, 122 ff.

[3]) A. Heusler, Die Lieder der Lücke im Codex regius der Edda: Germanist. Abhandlungen, Herm. Paul dargebracht (1902) S. 18.

des Baldermythus, was Kauffmann, Balder S. 257 behauptet und Heusler in der Besprechung s. Zt. mit Recht zurückgewiesen hatte[1]). Wenn auch die Roßprobe dem Nibelungenliede fehlt, kann sie deshalb recht wohl im jüngeren Brünhildlied gestanden haben, denn dieses wird schwerlich nur in einer einzigen Fassung in Umlauf gewesen sein, und es ist schon von vornherein unwahrscheinlich, daß dem russischen Märchen und dem Dichter unseres Nibelungenliedes gerade die gleiche Liedfassung als Quelle gedient hat. Dafür, daß das jüngere Brünhildlied auch die Roßprobe gekannt hat, dürften vielleicht auch die vielumstrittenen Kapitel 167 und 168 der Þiðreks saga sprechen, für die mir immer noch Panzers Auffassung (Studien II, 195 ff.) die nächstliegendste und natürlichste zu sein scheint. Und gerade von der Roßprobe aus begreift sich auch die nordische Umbildung und Assoziation des Motivs der Roßwahl sehr leicht.

---

[1]) Deutsche Literaturzeitung 24 (1903), 491.

EIN RUMÄNISCHES SIEGFRIEDMÄRCHEN?

Von Adolf Schullerus.

Das vom rumänischen Märchensammler Petre Ispirescu zuerst in der Zeitschrift Columna lui Traian[1]) veröffentlichte Märchen George cel viteaz (Georg der Tapfere) hat in letzter Zeit durch seine offensichtlichen Anklänge an die deutsche Siegfriedsage die Aufmerksamkeit deutscher Märchenforscher auf sich gezogen. In einem Aufsatz der „Beiträge zur Gesch. d. deutschen Spr. und Lit.“[2]) gibt Fr. Panzer auf Grund einer gekürzten aber durchaus zuverlässigen Übersetzung M. Friedwagners[3]) zunächst eine ausführliche Inhaltsangabe des rumänischen Märchens und schließt daran eine eingehende Untersuchung der darin enthaltenen Sagen- und Märchenmotive, die zum Ergebnis führt, daß wir hier eine alte Siegfriedüberlieferung vor uns haben, die im XII. Jahrhundert mit den moselfränkischen Kolonisten nach Siebenbürgen gebracht, von ihnen den Rumänen vermittelt und als ein „Bärensohnmärchen“ mit der einheimischen Georgslegende verschmolzen worden ist.

In der Tat legt der Inhalt des Märchens die Annahme einer solchen Verschmelzung nahe.

---

[1]) Anul VII N. S. Tom. I (1876) S. 425—432. Mit geringen stilistischen Änderungen sodann in der Gesamtausgabe der rum. Märchen von 1882 an (als Nr. 12): Legende sau basmele Romånilorn, aclunate din gura poporului, de P. Ispirescu, culegetor-tipograph.

[2]) Bd. 45. (1921) S. 429—442.

[3]) Nur S. 431 findet sich ein unberechtigter Einschub: „Als Georg wieder zu sich kam ...“. Das steht weder in der ersten Veröffentlichung noch in der Gesamtausgabe. Eine Andeutung, daß Georg nach dem Drachenkampf die Besinnung verloren hätte, ist nicht vorhanden. — Auch ist der pădurea neagră, wohin Georg um Kohlen geschickt wird, nicht allgemein als finsterer Wald, sondern als Eigenname, „Schwarzwald,“ zu verstehen.



Einem Kaiser wird der lange erwartete Thronerbe geboren. Bei Gelegenheit der Taufe in der Quelle am Bergfuße werden Mutter und Kind von Räubern überfallen. Die Mutter wird vom Räuberhauptmann in einer Höhle eingeschlossen, der Knabe von einer Ziege im Busch gefunden und gesäugt und von einem Einsiedler auferzogen. Nach dessen Tode gelangt Georg in eine Schmiede.[1]) Nun folgt das Märchen genau dem Gange der Siegfriederzählung: Georg wird dem Schmied und seinen Gesellen durch seine Stärke und sein Ungestüm unbequem. Auf Anstiften des Großgesellen wird er in den Schwarzwald geschickt, um Kohlen zu holen, in Wirklichkeit, um von dem dort hausenden „Skorpion" getötet zu werden. Besiegung des Drachen; Rat eines Vögleins, im Blut des Untiers zu baden; nur eine Stelle auf dem Rücken, daran ein Baumblatt klebt, bleibt verwundbar; Rückkehr mit dem Kopf des Drachen im Sack zur Schmiede; Waffenprobe; nun zieht Georg ein Eisenstück aus der Erde heraus, das sich als eine Bergader erweist, und schmiedet daraus das Schwert „Balmutu, ajutorul meu" ('Balmut, mein Helfer') und einen Streitkolben, den er „Töter meiner Feinde" im Taufbrunnen tauft. Unterdessen sind außer einem Lehrjungen in der Schmiede alle gestorben, da der Großgeselle und seine Genossen den Sack geöffnet und den Drachenkopf erblickt haben. — Der weitere Gang des Märchens weicht von der Siegfriedsage ab. Georg begibt sich auf Heldentaten, rettet einen Jäger vor dem Angriff eines wilden Ebers und wird von den Jagdgenossen an seiner Perlenkette als der Thronerbe des verstorbenen Kaisers erkannt. Er befreit die Mutter aus der Gefangenschaft des Räuberhauptmanns, der zur Strafe in einen Bären verwandelt wird.[2])

Fr. Panzer stellt fest, daß der Hauptstock der an die Siegfriedsage anklingenden Partien mit der Darstellung der Thidreksaga übereinstimmt, daß daneben doch auch einige ausgesprochenermaßen dem Nibelungenliede entnommene Motive sich finden (Lindenblatt). Auch ein Anklang an die Vǫlsungasaga (Schwert aus der Erde gezogen) ist unverkennbar. Die Annahme literarischer Entlehnung erscheint unglaublich, eben mit Rücksicht auf diese Verschiedenheit der Quellen. So ergibt sich als einzige Erklärung dieses merkwürdigen Befundes die Annahme, daß ein altes Siegfriedlied, das diese Elemente verbunden enthielt, „ein Lied von jener schon stark ausgeweiteten Art wie etwa das Lied vom Hürnen Seifried sie zeigt", das „wohl dasselbe gewesen sein müßte wie jenes deutsche Lied, das letztlich im Hintergrunde der Sagaerzählung gestanden hat und von dem

[1]) M. Friedwagner übersetzt „Eisenhandlung". Dem Märchenerzähler schwebte jedenfalls eine Schmiede vor, in der auch Waffen zum Verkauf ausgelegt waren.

[2]) Als Gewährsmann für sein Märchen gibt Ispirescu den Mihalache Constantinescu, aus der Vorstadt Bukarests, Delea-Veche, an.



Norweger nicht ohne Willkür und Verderbnis wiedergegeben wurde“, mit nach Siebenbürgen gewandert und hier zum Kern des „rumänischen Siegfriedmärchens“ geworden ist. Das Vorhandensein einer solchen Siegfriederzählung im Mosellande zur Zeit der Auswanderung der Siebenbürger Sachsen bezeugt der Einfluß, den sie auf die Genovevalegende, die zwischen 325 und 425 in Maria Laach entstanden ist, gewonnen hat.

Die Untersuchung Fr. Panzers wurde sofort von Richard Huß aufgegriffen.[1]) Ohne weiter auf die vorgebrachte Untersuchung einzugehen, aber ohne auch ihre Grundlage, das rumänische Märchen selbst, zu prüfen, gibt Huß eine andere Erklärung dieser verblüffenden Übereinstimmungen im Märchen und in der Siegfriedsage. Diese kann den Rumänen nicht durch die Siebenbürger Sachsen vermittelt worden sein, denn im siebenbürgisch-sächsischen Märchenschatz findet sich keine Spur der Siegfriedsage. Es wäre doch zu unglaublich, daß die Siebenbürger Sachsen diese Siegfriedsage an die Rumänen weitergegeben, selbst aber nichts mehr davon behalten hätten. Vielmehr ist ein Sonnenheldenmythus wie bei den Ostgoten so auch bei den Westgoten vorauszusetzen, die in Siebenbürgen, in der Walachei, Moldau und Beßarabien saßen. Hier verband sich zur Zeit Constantins des Großen ihr Sonnenheldenmythus mit der Legende des Heiligen Georg, des sagenhaft gewordenen Drachentöters. Sämtliche Züge, die sich um die Gestalt des germanischen Sagenhelden (des späteren fränkischen Siegfried) gebildet hatten, sind nun auf den Drachentöter Georg übergegangen und haben sich in Siebenbürgen unter den Resten der romanisierten Bevölkerung erhalten. Hier erfolgte auch die Durchdringung dieses germanisch-christlichen Sagenstoffes mit römischen Sagenelementen — die Ziege erinnert an die Wölfin als Säugamme der Stadtgründer Roms, und wenn der Kaiser seine Gemahlin bedroht, weil sie ihm keinen Erben geboren hat, so muß umgekehrt Rhea Sylvia Vestalin werden, damit sie nicht etwa durch die Geburt eines Sohnes die Herrschaft des Oheims in Gefahr bringe. —

Um weiteres Unheil zu verhüten und tiefergehendes Schürfen in die germanische Vergangenheit Siebenbürgens zu ersparen — die neueren Versuche, gepidische Spuren im rumänischen und

---

[1]) Im Sonderheft „Siebenbürger Sachsen“ der Zeitschrift: Deutsches Vaterland. Österreichische Zeitschrift für Heimat und Volk. Wien 1922, S. 189 ff.

ungarischen (szeklerischen) Volkstum Siebenbürgens nachzuweisen, könnten beinahe dazu verführen — möchte ich in diesen Blättern, die der nüchternen und vorerst die Quellen sorgsam untersuchenden Forschungsmethode E. Mogks den schuldigen Dank abstatten wollen, nur kurz darüber berichten, daß die hier aufgeworfenen Fragen durch die rumänische Märchenforschung schon seit Jahren erörtert und im wesentlichen geklärt worden sind. Das Ergebnis ist, daß es sich im Ispirescu'schen Märchen durchaus um Entlehnung der Siegfriedmotive auf literarischem Wege handelt.

Schon der erste Forscher, der sich wissenschaftlich mit dem Märchen des rumänischen Volkes befaßte, B. P. Hașdeu,[1]) greift in seinen Stil- und Motivuntersuchungen der rumänischen Volksmärchen, in denen er u. a. sehr eingehend das Verhältnis von Traum und Märchen erörtert, als Beispiel der „Typenvermengung, veranlaßt durch Berührung der ungebildeten Schichten mit den Gebildeten“ das Märchen von Georg dem Tapferen heraus. Wie kommt es, fragt er, daß Georg das Schwert Balmut tauft? Gemeint ist offenbar das Schwert Balmung der germanischen Heldensage. Nebenbei, fügt Hașdeu hinzu, Taufe des Schwertes ist ein eigen germanischer Zug (Mimung, Nägling, Durandal usw.)[2]) Eine Erklärung dafür, wie dieser „Bücherstoff“ in das Märchen hineingekommen ist, findet er nicht. Virginea Rîmnicianu,[3]) die, Hașdeus Beobachtungen weiterführend, Motive sowie Eingangs- und Schlußformen eigens bei Ispirescu untersucht, begnügt sich mit der Feststellung, daß diese auffallenden Motive (z. B. ratgebende Vögel) nur im genannten Märchen des rumänischen Märchenschatzes sich finden. Auch Lazar Șainenu[4]) bringt in seinem reichhaltigen aber allzu einseitig nur auf die griechische Mythenwelt das Augenmerk richtenden Sammelwerk der rumänischen Märchen nur unbedeutende Varianten zum Georgsmärchen Ispirescus bei, ohne auf diese Übereinstimmungen mit der deutschen Sage weiter einzugehen. In voller Schärfe dagegen hebt Nicu L. Kostake in einem knappen aber gehaltvollen

---

[1]) Basmul (das Märchen) in: Revista nouă, VI. Bd. (1893), S. 369—390.

[2]) Hașdeu beruft sich dabei auf Schrader Sprachvergleichung und Urgeschichte.

[3]) Revista nouă 1893/94 S. 421—439.

[4]) Basmele Române, București 1895.

Aufsatz der „Şezătoarea“ (Rockenstube)[1] die in Frage kommenden Vergleichspunkte heraus. Er weist auf die auffallende Ähnlichkeit mit der Sage vom „gehörnten Siegfried“ hin. Doch ist ihm das rumänische Märchen nicht eine einfache Nachbildung der deutschen Sage. Indem er das Märchen in seine Elemente zerlegt, findet er darin drei internationale Motive (Geburt durch Albtraum, Erziehung durch den Einsiedler, Ernährung durch die Ziege), sieben germanische (Räuber, Schmied, Drachenkampf, Vogelrat, Eberkampf, Taufe der Waffe, der Mensch-Bär), ein mythologisches (Tod durch Anblick des Drachen = Medusa) und ein biblisches (dem Räuberhauptmann erscheint zum Schluß eine geisterhafte Schrift an der Wand, Belsazar). Das Ganze ist durch das Volksbuch von der heiligen Genoveva beeinflußt, „eines der wenigen fremden Volksbücher, die bei uns verbreitet sind“. Ihm steht es von vornherein fest, daß Ispirescu bei seinem ausgeprägten Verständnis für das Volkstümliche das Märchen nicht aufgenommen hätte, wenn es nicht schon mindestens durch drei Erzählergenerationen im Volksmunde durchgegangen wäre. Auf alle Fälle sind diese Elemente demnach in der rumänischen Volksüberlieferung selbst verschmolzen worden. Für Kostake ergeben sich zwei Möglichkeiten: entweder ist eine österreichische Variante der Siegfriedsage durch die Siebenbürger Sachsen den Rumänen vermittelt worden oder der Stoff ist s. Z. durch irgend eine Übersetzung ins Rumänische volkstümlich geworden und zwar durch die Übersetzung eines Kenners, dem der gesamte Stoff der Siegfriedsage, Edda und Nibelungenlied, zur Verfügung stand.

In überraschender Weise hat sich sehr bald darauf diese vermittelnde literarische Quelle gefunden.

Artur Gorovei, der verdienstvolle Förderer rumänischer Volkskunde, macht in einem Aufsatz derselben, von ihm herausgegebenen Zeitschrift Şezătoarea, „Eine Frage der Folklore“,[2]) auf eine Druckschrift aufmerksam, die ihm durch den frühvollendeten Sammler volkstümlicher Überlieferungen, Tudor Pamfile, zugekommen war und die offenbar dem Märchen

[1]) Bd. 8 (1904), S. 183 ff.

[2]) Bd. 10 (1907), S. 11—18. Der Aufsatz erschien zuerst in der Festschrift für Petru Poni (1906).



Ispirescus, namentlich bezüglich der mit der Siegfriedsage übereinstimmenden Teile, als Quelle gedient hat.

Die in einem einzigen Stück erhaltene Schrift, deren Einsicht ich der Freundlichkeit ihres gegenwärtigen Besitzers, Artur Gorovei, verdanke, benennt sich „Lideriks Abenteuer" (Aventurile lui Liderik). Ihr Inhalt zerfällt in 10 Kapitel, die nach Art der alten Volksbücher je als Überschrift eine kurze Inhaltsangabe enthalten.

I. Der Einsiedler findet den Liderik. Seine Erziehung.

Die Erzählung hebt damit an, daß sie kurz die Familienüberlieferung über den Ursprung der Grafen von Flandern „in aller Schlichtheit" darstellen will. Gegen Ende des Jahres 628, als Bonifazius V. Papst zu Rom war und Cloter der Herr des Frankenreiches, gelangte Salvart, Prinz von Dijon, mit seiner Frau Ermengarda auf dem Wege in eine hochverehrte Kirche zur Taufe seines erstgeborenen Sohnes Liderik in den Wald San-Mersi, so genannt infolge der Räubereien, die dort Finard, der Fürst von Bouk, ausübte. Sie werden von einem Trupp Räuber überfallen, deren Führer durch seine Riesengestalt leicht als der Fürst von Bouk zu erkennen ist. Trotz der Überzahl der Angreifer stellt sich Salvart ihnen entgegen, um seiner Frau Gelegenheit zur Flucht zu geben. Diese birgt ihr Kind, der Vorsehung Gottes vertrauend, in einem Busch in der Nähe einer von Weiden umgebenen Quelle — sie heißt noch heute „Weidenquelle" — und kehrt zu ihrem Gatten auf dem Kampfplatz zurück. Sie findet ihren Mann verwundet. Er stirbt am nächsten Tag. Sie selbst wird von Finard in Gefangenschaft gehalten, da sie sein Anerbieten, ihr die Freiheit gegen Verzicht auf ihren Landbesitz zu schenken, zurückweist.

In einer Hütte nahe am Kampforte wohnt ein Einsiedler, der von Wurzeln und der Milch einer Ziege lebt. Er bemerkt, daß die Ziege immer weniger Milch gibt. Er geht ihr nach, und sie führt ihn zu einem Gesträuch, wo sie sich neben ein Kind legt und ihm zu trinken gibt. Der Einsiedler trägt das Kind in seinem Mantel in seine Hütte, er zieht es auf und gibt ihm zum Andenken an die Nachtigall, die über dem Gesträuche, unter dem er es gefunden hatte, gesungen hatte, den Namen Liderik. „Liderik heißt in deutscher Sprache soviel wie froher Sänger." Der Knabe wird auffallend stark. Der Einsiedler unterrichtet ihn, lehrt ihn lesen. Besonders gern liest er in der Bibel die Geschichten von Nimrod, Simson und Judas Makabäus.

II. Trauer Lideriks über den Tod der Ziege und des Einsiedlers. Er bricht auf, um Trost zu suchen.

Liderik ist sehr geschickt im Schießen, und schon mit 10 Jahren erwürgt er einen Wolf und macht sich aus dem Fell ein Kleid wie das Löwengewand des Simson in der Bibel. Er spielt mit allen Tieren des Waldes und lernt



die Sprache der Vögel verstehen. Die Ziege stirbt, Liderik beweint und begräbt sie. Der Einsiedler belehrt ihn darüber, was der Tod sei. Eine Nachtigall singt und tröstet Liderik: „Alles kommt von Gott, alles kehrt zu ihm zurück, Gott allein ist unsterblich. Laßt uns Ihn preisen.“ Liderik wird vom Einsiedler in die Weltgeschichte eingeführt, sodaß er mit 18 Jahren „nicht nur einer der gelehrtesten und stärksten Männer im Reich der Franken, sondern in der ganzen Welt war“. Der Einsiedler gibt ihm, da er den Tod nahe fühlt, um den Hals die Perlenkette mit der Medaille der Heiligen Jungfrau, die an seinem Halse hing, als er ihn auffand, und erzählt ihm alles, was er von ihm weiß. Der Einsiedler stirbt. Die Nachtigall singt, da Liderik unentschieden ist, ob er hier bleiben oder in die Welt gehen soll: Pflicht des Kindes ist es, Vater und Mutter zu suchen, „die Augen derer zu schließen, die die seinigen sich öffnen gesehen haben“. Liderik macht sich auf den Weg. Am vierten Tag sieht er im Wald Rauch aufsteigen und kommt in eine große Schmiede, „in der eine ganze Schar von Schmieden sich bewegte, die unter dem Befehl eines Mannes standen, dem sie als ihrem Haupt gehorchten. Über der Türe der Schmiede war eine Inschrift mit diesen Worten: „Meister Mimer, Waffenhändler“. Ein Ritter kommt geritten und kauft sich um Goldstücke ein Schwert. Liderik gefällt das, und er möchte auch ein solches Schwert haben.

III. (Überschrift samt dem Anfang des Kapitels fehlt.)

(............ Mimer sagt zu Liderik): „Die Kohlen gehen aus, es wäre gut, wenn du in den Schwarzwald (Pădureạ-Negru) gingest, unsere Vorräte zu erneuern.“ Am Abend geht Hagen, der Großgeselle Mimers, zu Liderik und gibt ihm den Rat, Kohlen bei dem „Weinenden Felsen“ (Stâncă plăngătoare) zu machen, da dort die besten Eichen und Buchen seien. Hagen weist ihm diesen Ort aber an, weil sich dort gewöhnlich der Drache aufhält. Liderik wird vom jüngsten Gesellen Peter, den er vor dem Übermut der älteren Gesellen geschützt hat, gewarnt, im Wald sei ein Drache. Liderik lacht darüber, aber er nimmt den Balmung mit. Mimer fragt ihn, warum? Liderik antwortet, um Bäume für die Kohlen zu fällen. Liderik trifft auf dem Wege einen Bauern und fragt ihn nach dem Weg zu dem „Weinenden Felsen“. Der Bauer warnt ihn. Dieser Felsen diene als Höhle für den Drachen. Aber Liderik will nicht hören. Er habe ja den Balmung und werde dem Drachen den Kopf abhauen. Der Bauer hält ihn für verrückt und macht das Kreuz. Liderik kommt an die Stelle. Er findet sie ganz bedeckt mit Menschenknochen. Er sieht einen ungeheuren Felsen, darunter einen Eingang zu der Höhle. Der Felsen ist ganz von einer Quelle benäßt, die ihn umfließt. Daran erkennt Liderik den „Weinenden Felsen“. Liderik sucht einen Platz für den Kohlenherd. Er fällt sodann mit dem Balmung Bäume in der Umgebung, so daß er in einer Viertelstunde einen ganzen Haufen aufschichtet, den er anzündet. Vom Lärm erwacht der Drache und streckt seinen Kopf bis zur Türe seiner Höhle, aber Liderik läßt sich in seiner Arbeit nicht unterbrechen. Der Drache hält sich, sei es, daß er satt war oder weil er sah, mit wem er es zu tun hatte, ruhig, während Liderik mit der Herrichtung seines Kohlenofens beschäftigt ist. „Als er aber sah die Flammen leuchten, fing er

zu pfeifen an mit einer solchen Kraft, daß der Jüngling erschauerte. Dieses war die einzige Sache, die ihn erschrecken konnte, aber es war nicht genug für Liderik, welcher, um sich mehr Kraft zu geben, Holzbrände vom Haufen nahm und anfing, sie auf den Kopf des Drachen zu werfen. Das Ungeheuer, auf diese Weise geradezu herausgefordert, kam aus der Höhle heraus, entfaltete seine langen Fänge, mit den Flügeln vorwärts gegen Liderik schlagend, der nach einem kurzen Gebet ihm halben Weges entgegenging. Sofort begann ein schrecklicher Kampf, in welchem der Drache ein so fürchterliches Gebrüll erhob, daß die Tiere zwei Meilen im Umkreis aus den Höhlen herauskamen und flohen. Es blieb nur eine Nachtigall, die während des ganzen Kampfes fest über dem Haupt des Liderik saß, ohne Aufhören mit ihrem Gesang ihn aufmunternd. Zuletzt fing der Drache an, an mehreren Stellen von den Schlägen des schrecklichen Balmung durchbohrt, sich seiner Höhle zu zurückzuziehen. Das ganze Schlachtfeld war mit einer Blutlache bedeckt. Liderik nahm einen Holzbrand von seinem Ofen, verfolgte den Drachen bis zur Höhle, indem er hinter ihm in sie eintrat. In zehn Augenblicken erschien er wieder an der Türe, wie der Ritter Perseus das Haupt des Ungeheuers in der Hand haltend. Als die Nachtigall sah, daß er so ruhmvoll kam, fing sie an zu singen: 'Glorie dem Liderik, dem frommen Jüngling, der seinen Glauben auf Gott gesetzt hat, statt ihn auf seine Kraft zu setzen. Er soll sich entkleiden und sich im Blut des Ungeheuers baden, und er wird unverwundbar werden.' Liderik ließ die Anweisung der Nachtigall nicht außer acht. Er warf die wenigen Kleider, die er hatte, weg und näherte sich der Blutlache, die dem Drachen entströmt war. Aber während er vorbeiging, um zur Lache zu gehen, fiel ein Lindenblatt auf seine Schultern und heftete sich daran, denn nach einem so schrecklichen Kampf war die Haut des Jünglings voll von Schweiß. Liderik wälzte sich im Blut des Ungeheuers, und im selben Augenblick wurde sein ganzer Körper mit Schuppen bedeckt, außer der Stelle, wohin das Lindenblatt gefallen war." — Liderik legt die Kohlen in einen großen Sack, nimmt das Haupt des Drachen in die Hand und geht zur Schmiede des Meisters Mimer, wo er am Morgen des nächsten Tages anlangt. Alle erschrecken, aber sie zeigen ihm ihren Haß nicht. Auch Hagen nicht.

IV. Das Wunder, durch das Liderik seine Mutter trifft. Herausforderung zum Kampf.

Liderik nimmt den Balmung und geht in die Welt, um Abenteuer zu suchen. Der Junggeselle Peter schließt sich ihm an. Nach 15 Tagen hört er im Walde Hundegebell. Er rettet einen vornehmen Ritter vor dem Angriff eines wilden Ebers. Der Ritter ist König Dagobert. Liderik kannte den Mut und den Verstand des Fürsten, „dessen Name in deutscher Sprache strahlendes Schwert bedeutet (in limba teutonă)". Auf die Frage des Königs erzählt ihm Liderik, was er von seiner Herkunft weiß. Dagobert hat eben durch Eloa, den Erzbischof von Noaion, einen Brief der Ermengarda erhalten, die ihn um Rettung anfleht. Dadurch erfährt Liderik, wer er ist, und bewahrheitet seine Erzählung durch die Perlen und das Medaillon. Liderik erbittet sich vom König die Gnade, Finard zum Kampf herausfordern zu dürfen. König Dagobert erbietet sich selbst zu seinem Sekundanten (Secundantulu seu).

V. Vision des Fürsten von Bouk. Seine Erniedrigung. Vornehme Verzeihung.
Liderik wird als Prinz von Dijon und Herr der Besitzungen des Finard anerkannt. Als Belohnung macht Dagobert den Liderik zum ersten Grafen von Flandern.

Dem Finard erscheint in der Nacht vor dem Zweikampf sein verstorbener Vater in Gestalt des Marmorbildes von seinem Grabmal. Er zeigt ihm das für ihn gegrabene Grab und kehrt wieder zur Grabstelle zurück. Finard sieht dort auch das Marmorbild seiner Mutter in knieender Stellung. Er läßt aus dem Lager seiner Gegner den Erzbischof von Noyon kommen, beichtet ihm, und am nächsten Tage übergibt er demütig seinen ganzen Besitz an Ermengarda und ihren Sohn. Er zieht sich als Einsiedler in den Wald zurück.

VI. Der Graf von Flandern zieht aus, sich eine Gattin zu suchen. Er kommt in das Land der Nibelungen; schlägt ihren König; tut die Hand auf ihre Schätze; tötet den Riesen Taffner, indem er ihm den Helm nimmt, der ihn unsichtbar macht.

Liderik und Ermengarda leben in Glück und Freude. Sie schickt ihn aus, eine Gattin zu suchen. Die Nachtigall gibt ihm an: diese sei die schöne Crimhilda, die Schwester Gunters, des Königs der Higlander. Liderik macht sich mit Peter, dem Balmung und einem von König Dagobert erhaltenen Pferd auf den Weg. Die Nachtigall fliegt voraus und zeigt ihnen den Weg. In einem Lande fühlt sich Liderik, da er die Nacht hindurch auf der Erde geschlafen, am ganzen Leibe an den Boden festgebunden. Mit Mühe befreit er allmählich seine Hände, ergreift einen Zwerg mit langem, weißem Bart und einer Goldkrone auf dem Kopf am Bart und zwingt ihn, ihm seine Peitsche aus Gold auszuliefern und ihm den Weg zum Riesen, der den Nibelungenschatz bewacht, zu zeigen. König Alberik, der Zwerg, setzt sich auf ein Pferd, sie gelangen in eine Felsgegend. Alberik befiehlt dem Liderik, den Felsen mit der Goldpeitsche zu berühren. Der Felsen öffnet sich, und sie treten in die mit Schätzen und Edelsteinen gefüllten Kammern ein. Da verrät ihn Alberik, indem er zur Seite springt und ruft: „Zu mir, Taffner!“ Der Riese, durch seine Tarnkappe unsichtbar, überfällt Liderik, doch dieser weiß ihn geschickt zu treffen und ihn zu töten. Liderik nimmt die Tarnkappe, hängt Alberik zur Strafe an seinem Barte auf und verläßt mit Schätzen beladen die Hallen der Nibelungen. Er nimmt zugleich die beiden Frauen des Zwergs und eine Rose aus Edelsteinen mit.

VII. Liderik kommt ins Land der Higlander und verlangt die Hand der Schwester des Königs Gunter.

Liderik kommt in die Hauptstadt der Higlander, wo eben zum Geburtstag des Königs Festspiele gefeiert werden. Die Hauptsache dabei ist der Wettlauf junger Mädchen und die Rose, die allein auf einem Rosenstock wächst. Die als erste ankommt, heiratet noch in dem Jahr den ersten Ritter

im Reich. Liderik geht mit der Tarnkappe in die Königsburg und erfreut sich heimlich an der Schönheit Crimhildas. Beim Wettlauf hilft er ihr zur Erringung der Rose, indem er vor die beiden ihr am nächsten kommenden Wettbewerberinnen Edelsteine streut, die diese aufheben, wodurch sie aufgehalten werden. In dem darauf folgenden Kampf zwischen Löwen und Tigern läßt Crimhilda ihre Rose unter sie fallen. Liderik springt unter die Tiere, schlägt sie mit der Peitsche Alberiks zurück und bringt Crimhilda die Rose, die er aber mit der Rose aus dem unterirdischen Garten des Alberik vertauscht. Am nächsten Tag wirbt er um die Hand Crimhildas. Gunter will sie nur dann geben, wenn er ihm hilft, „das Schloß Segard, das von allen Seiten mit Flammen umgeben ist und in welchem die schöne Brunehilda, die Königin Islands, seit 15 Jahren schläft", zu erobern.

VIII. Der Graf von Flandern erweckt die Leute des Kastells von Segard und erhält zur Gattin die schöne Crimhilda.

Beim Abschied gibt Liderik der Crimhilda die beiden Frauen des Königs Alberik zum Geschenk. Sie macht sie zu ihren Ehrendamen. Am dritten Tag der Schiffahrt sehen Gunter und Liderik am Horizont die Flammen des Schlosses Segard. Liderik erzwingt sich mit Balmung, der goldenen Peitsche und der Tarnkappe den Eingang in die Burg, indem er die Hydera am Tore vertreibt. Er findet die Leute alle gerade in der Stellung schlafend, die sie im Augenblicke eines großen Festes eingenommen hatten. „Der Ganghüter schlief mit der Trompete in der Hand; die Hunde lagen neben der Pforte; die Vögel hockten auf den Bäumen, die Fliegen waren an den Mauern festgeklebt, die Vorzimmer waren voll von Lakaien, die auf den Füßen waren. Die einen trugen volle Schüsseln, die andern kamen mit leeren zurück. Endlich trat er in den Ballsaal und fand alle Teilnehmer eine Quadrille beendigend. Die einen hatten die Hände, die andern ihre Füße erhoben ... auf einer Art Thron lag ein schöner Ritter, der eine glänzende Rüstung trug, die Stirne bedeckt von einem Helm von Gold. Da er der König des Festes schien, ging Liderik auf ihn zu und nahm ihm den Helm ab. Da ergoß sich eine wunderbare blonde Lockenfülle über die Schultern der dort liegenden Gestalt, und ein schönes Frauenantlitz zeigte sich." Liderik küßt leise die Lippen der Frau. Sie erwacht und öffnet die Augen. In diesem Augenblick erwacht alles. Brunehilda begrüßt ihn als den ihr geweissagten Gatten. Liderik weist lachend dieses Glück zurück. Er sei nur Gesandter des Königs Gunter der Higlander, für den er ihre Hand erbitte. Brunehilda wendet sich verächtlich an ihre Hofdamen. Der ihre Hand verlange, halte sie nicht für wert, sich den Gefahren um sie auszusetzen. Sie läßt Gunter sagen, er müsse die Bedingungen erfüllen, die sie ihm morgen früh stellen werde. Wenn nicht, werde er und sein Begleiter zugrunde gehen. Am nächsten Tage besteht König Gunter mit Hilfe Lideriks, der unsichtbar für ihn die Kämpfe besteht, die drei Proben: Lanzenwurf, Steinwurf und Sprung über eine breite Schlucht. Brunehilda erklärt sich für besiegt und stellt den Rittern von Island und Schottland Gunter als ihren Gatten vor. Liderik erscheint nun, als käme er jetzt erst vom Schiffe zum Kampfplatz, aber Brunehilda neigt sich kaum, ihn zu sehen. Gunter umarmt ihn. — Die beiden Hochzeiten verlaufen in großem

Pomp. Am Hochzeitstage muß Liderik mit seiner Frau zu seiner Mutter reisen, die ihn zurückgerufen hat. Er zieht in das Schloß von Bouk. Nach neun Monaten wird ihnen ein Knabe geboren, der den Namen Andrakus erhält.

IX. Liderik rächt Gunter von der Schmach, die ihm Brunehilda angetan hat.

Die Ehe Gunters ist kinderlos geblieben. Zugleich mit dem Glückwunschschreiben an den Schwager zur Geburt des Sohnes lädt König Gunter Liderik und Crimhilda zum Besuche ein. Beim ersten Alleinsein erzählt ihm Gunter, wie ihn Brunehilda mißhandelt hat. Mit ihren Strumpfbändern hat sie ihm in der Hochzeitsnacht Hände und Füße gebunden und ihn an einem Waffennagel aufgehängt und erst am Morgen befreit. So ist es ihm die ganze Zeit über gegangen, bis er endlich sich gewöhnte, in einem Nebenzimmer sich einzuschließen. Liderik verspricht Hilfe. Mit Hilfe der Tarnkappe tritt er in das Gemach Brunehildas. Die Lampe wird vom Tisch gestoßen und erlischt. Liderik, den Brunehilda als Gunter ansieht, überwindet sie, bindet sie mit den Bändern und hängt sie selbst an den Nagel. Beim Hinausgehen stößt er mit dem Fuß an etwas Leichtes, Weiches aus Seide. Er erkennt darin den Gürtel Brunehildas und daran einen Goldring. Heimkehrend erzählt er Crimhilda das Geschehene und schenkt ihr Gürtel und Ring gegen das Versprechen, niemandem etwas von der Sache zu sagen. — Ein stiller Haß wächst in Brunehilda gegen Crimhilda. „Beide Frauen konnten sich nicht begegnen, ohne einige pikante Worte (vorbe picante) zu wechseln. Beim Kirchgang kommt es zum Streit der Königinnen. Crimhilda zeigt der Schwägerin Gürtel und Ring. Brunehilda stößt einen Schrei aus und fällt ohnmächtig hin. Liderik, der Böses ahnt, reist, da ihm Crimhilda das Geschehene erzählt, mit ihr sofort ab. Gunter, der zufällig abwesend war, verspricht nach seiner Rückkehr seiner Gattin, sie rächen zu wollen. Er sucht sich bei Mimer eine Waffenrüstung zum Zweikampf gegen Liderik aus.“ Da Mimer und Hagen erfahren, gegen wen Gunter in den Kampf zieht, bietet Hagen ihm seine Hilfe an. Er geht zu Liderik und wird von ihm als Waffenmeister angenommen. Von Crimhilda erfährt er die verwundbare Stelle Lideriks und beredet sie, ein Kreuz von Gold an die Stelle zu nähen.

X. Gunters Niedertracht. Hagen tötet den Liderik. Erkenntlichkeit des Fürsten von Bouk. Sein Tod.

Unter dem Vorwande der Hilfe bei einem Aufstand lädt Gunter seinen Schwager ein. Es wird, da unterdessen der Aufstand gestillt ist, eine große Jagd veranstaltet. Liderik fängt einen Bären lebendig und trägt ihn zu dem Frühstücksplatz. Da kein Wein vorhanden ist, läuft Liderik ungeduldig zu einer Quelle. Er stützt seine Lanze an eine Weide, legt den Helm ab und kniet nieder, um zu trinken. Hagen nimmt die Lanze und stößt sie durch die bezeichnete Stelle der linken Schulter Lideriks. Obwohl zu Tode verwundet, springt Liderik mit einem Schrei auf und schlägt mit Balmung Hagen den Kopf ab. Peter entflieht sofort nach Hause, um Nachricht zu bringen, und landet in dem Hafen Blakemberg. Im Schlosse zu Bouk ist große Trauer.

Crimhilda und Ermengarda erbitten Hilfe von König Dagobert, aber dieser ist tot, und seine beiden Söhne Sigebert und Clovis stehen selbst im Kampfe gegeneinander. Nach acht Tagen landet Gunter mit einem Heere im Hafen Ekluse. Er verlangt als Oheim des unmündigen Andrakus den Besitz des Landes seines Schwagers. In der höchsten Not kommt ein unbekannter Ritter den beiden Frauen Ermengarda und Crimhilda zu Hilfe. Gunter wird schmählich in die Flucht geschlagen. Im Kampfe ist aber auch der Ritter gefallen. Es war Finard, der auf diese Weise seine Untaten selbst gebüßt hatte und nur noch verlangte, in dem von seinem Vater ihm gezeigten Grab begraben zu werden. Der Sohn Lideriks, Andrakus, regiert lange Jahre im Frieden. Sein Sohn war Senior Boduin I. mit dem Beinamen „Boduin mit der Rippe aus Gold". Die Erzählung schließt: „Das ist die wahre (veritabila) Legende von Liderik, dem ersten Grafen von Flandern."

Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wie Artur Gorovis a. a. O. durch Vergleichung der hauptsächlich in Frage kommenden Stellen nachweist, das Märchen P. Ispirescus aus dieser Quelle geschöpft ist. Wenn die Übereinstimmungen auch vielleicht nicht so groß sind, wie Gorovis meint, daß man bei etwaiger Übersetzung beider Stücke in eine fremde Sprache glauben möchte, es mit zwei verschiedenen Übersetzungen desselben Originals zu tun zu haben, so deckt sich doch ebenso im Aufriß des ersten Teils wie in einer ganzen Reihe der Einzelheiten die Darstellung in so hohem Maße, daß darüber kein Wort weiter zu verlieren ist. Gorovis erklärt nach diesem Befund das Märchen für eine „Farse", die dem Märchensammler Ispirescu von dem Märchenerzähler Mihalache Constantinescu gespielt worden ist, als er ihm den Inhalt einer von ihm in der erwähnten Druckschrift gelesenen Heldengeschichte als Volksmärchen auftischte. Ispirescu habe dann erst recht noch als guter Kenner des Märchenstils dem Ganzen eine volkstümlich-rumänische Einkleidung gegeben.

Diese Auffassung Gorovis' findet auch in der Erwägung eine gute Stütze, daß zwischen dem Druckjahr der Abenteuer Lideriks und der Aufzeichnung und Veröffentlichung des Märchens ein viel zu kurzer Zeitraum liegt, um eine andere Erklärung zu gestatten. Ein auf dem Schlußblatt der Aventurile lui Liderik gedrucktes Verzeichnis von Büchern, die in derselben Druckerei gedruckt und käuflich zu finden sind, erweist, wie durch Einsicht in mehrere in der Akademiebibliothek zu Bukarest noch vorhandene Stücke deutlich wird, daß die Aventurile lui Liderik frühestens 1872 gedruckt sind. Das Märchen wurde zuerst 1876 veröffentlicht. Der kurze Zeitraum von 3—4 Jahren

genügt demnach durchaus nicht zur Annahme, daß der Erzählstoff durch mindestens „drei Erzählgenerationen“ durchgegangen sein könnte, um aus einer Bucherzählung zu einem Volksmärchen sich umzugestalten. Die Sache wird noch dadurch verschärft, daß die Aventurile lui Liderik in derselben Buchdruckerei, Typographia laboratorilor (Arbeiter-Buchdruckerei, die spätere Druckerei der Akademie) gedruckt worden sind, in der Ispirescu als Setzer selbst arbeitete und in der er zu gleicher Zeit (1873) seine erste Märchensammlung veröffentlichte. Das müßte doch den Gedanken nahelegen, daß der Herausgeber des Märchens, Ispirescu, nicht nur an der stilistischen Formung des Märchens, sondern auch an der Herausgestaltung aus der gedruckten Erzählung zum mindesten als Mitwisser beteiligt gewesen ist.

Und doch wird man sich bei näherem Zusehn, ganz abgesehen von dem persönlichen Zutrauen zur Zuverlässigkeit Ispirescus in der Angabe seiner Quellen, zu dieser Annahme schwer entschließen können. Gerade die störenden, dem Märchen fremden Überbleibsel der Quelle, das Schwert „Balmut“, die Räuberepisode, die Unklarheit der Vorstellung von der Schmiede (zugleich als städtische Eisenhandlung) usw. können nur als erratische Blöcke, die unverstanden von der Überlieferung mitgerissen worden sind, verstanden werden, nicht aber als Stilfehler eines gewiegten Märchenkenners. Und ebenso müßte bei Annahme einer Kunstkomposition doch erwartet werden, daß nicht nur der Name des Drachentöters Georg, sondern doch eine der im rumänischen Volksmunde lebendigen Überlieferungen der Georgslegende als Rahmenerzählung übernommen worden sei, also entweder als Befreier der Jungfrau aus der Gewalt des Drachen, oder als Märtyrer des christlichen Glaubens vor seinem Schwiegervater Vicletian (Diokletian).[1]

Demgegenüber ist es vielleicht möglich, eine andere Erklärung zu finden. Und das nötigt, zuerst auf die Aventurile lui Liderik einen Blick zu werfen. Da das Titelblatt fehlt, läßt sich über den Autor und die Absicht des Druckwerks nichts sagen. Der ganzen Anlage nach gibt es sich aber als Übersetzung, und zwar als Übersetzung aus dem Französischen. In

[1]) Die Georgslegende in der rum. Überlieferung s. Sim. Fl. Marian, Serbătorile române (rumänische Festfeiern), 3. Bd. (Bukarest 1901), S. 258 ff. Der h. Georg im Volksglauben s. Tudor Pamfile, Duzmani și prieteni al omului (Feinde und Freunde der Menschen), Bukarest 1916, S. 135 ff.



Fußnoten werden schwierige Wörter erklärt, der ganze Text ist mit französischen Lehnwörtern durchsetzt. Die Verlegung des Schauplatzes der Rahmenerzählung in französisch-flandrisches Gebiet, der stark katholisierende, christlich-moralische Einschlag weisen ebenfalls nach dieser Richtung. Das Beispiel einer solchen Übersetzung eines französisch geschriebenen Volksbuches, haben wir in der Istoria Genovevi de Brabant, Tradusa din franzusește de G. Plesoian.[1]) In noch frühere Zeit fallen die rum. Übersetzungen der Arghirsage (1801). Das Volksbuch vom Kaiser Octavianus übersetzte um 1810 George Lazar, ohne daß jedoch die Übersetzung zum Druck gelangt wäre.[2]) Der ganzen Stilführung nach möchte ich auch die Aventurile lui Liderik in die Reihe der ursprünglich französisch geschriebenen Volksbücher des 18. Jahrhunderts einfügen, so daß der Druck von 1872—1876 nur als Neudruck anzusehen wäre. Die offenbaren Lesefehler (Liderik für Thiderik, Taffner für Faffner) ließen sich am besten durch den Durchgang durch verschiedene Drucke verstehen, doch ist wenigstens im letzten Druck schon Liderik bewußt aufgenommen und als „froher Sänger“ erklärt.

Bei Annahme einer schon Anfang des 19. Jahrhunderts erfolgten Übersetzung wäre der von Kostake geforderte Zeitraum zur Umschmelzung im Volksmund zum Märchen in genügendem Ausmaß vorhanden. Auffallend bliebe dabei nur, daß Ispirescu diese Übereinstimmung des ihm von Mihalache Constantinescu überlieferten Märchens mit der Volksschrift aus der ihm persönlich so nahe stehenden Druckerei entgangen wäre.[3])

---

[1]) Bucureşti 1838. 16°. 173 S. In cyrillischer Schrift. Der Gatte der Genovefa heißt hier Siaefre, anklingend an den Sohn der Melusine Geoffroi. (Simrock, Die deutschen Volksbücher, I. Bd.) Andere Bearbeitungen mittelalterlicher Erzählstoffe in rum. Sprache verzeichnet M. Gaster, Literatura popularŭ românŭ (Bukarest 1882). Andeutungen auf den Stoff der A. l. L. habe ich darin nicht gefunden.

[2]) G. Bogdan-Duică, Gheorghe Lazar. Bukarest 1924, S. 42. Die vom Verfasser mitgeteilte deutsche Fassung aus dem 18. Jahrhundert gibt sich ebenfalls als Übersetzung aus dem Französischen. Auch hier spielt König Dagobert die Rolle des Protektors des Helden.

[3]) Ein ebenfalls von Ispirescu aufgezeichnetes Märchen Dunŭre Voinicul (deutsch von A. Diaconovich, Rum. Revue 3, 388 ff.) läßt den Helden ebenfalls von einem Einsiedler, dem die Flut den Knaben in einem Korb herangeschwemmt hat, auferzogen werden. Das weitere Märchen geht in den bekannten Typus von Baumbieger und Steinzerreiber über.

Die Erzählung der Aventurile lui Liderik folgt in ihrem ersten Teil, wie schon Fr. Panzer durch die Hülle des Ispirescu'schen Märchens richtig gesehen hat, im wesentlichen der Thidreksaga, (Mimer der Schmied; der Held bekämpft den Drachen zuerst mit dem Feuerbrand, schlägt ihm sodann den Kopf ab; trägt das Haupt des Drachen in der Hand; Segard, die Burg Brunehildens usw.), im zweiten Teil ebenso offensichtlich der Darstellung im mhd. Nibelungenlied. Auf die Abweichungen braucht hier wohl nicht noch eigens aufmerksam gemacht zu werden, ebenso nicht auf die Einfügungen einzelner Stellen aus anderen der uns bekannten Quellen. (Vogelrat, Lindenblatt, am auffallendsten „der Schwarzwald" wie der eddische Myrkviðr, die Edelsteinkammern des Riesen und Zwergkönigs, das Eintreten Thidreks an Stelle Siegfrieds.) Es liegen demnach drei Möglichkeiten zur Erklärung der Entstehungsgeschichte der Aventurile lui Liderik vor:

1. Die Aventurile lui Liderik sind einfach eine Übersetzung (oder besser Bearbeitung) einer modernen, mir weiter nicht bekannten volkstümlichen Darstellung der Siegfriedsage, in der schon die aus verschiedenen Quellen stammenden Züge verbunden waren.

2. Die Aventurile lui Liderik sind von einem rumänischen Kenner der wissenschaftlichen Darstellungen der deutschen Heldensage (etwa Raßmann, W. Grimm) abgefaßt, der bewußt die einzelnen Züge verband und das Ganze nach Art der alten Volksbücher in einen geschichtlichen Rahmen einfügte.

In diesen beiden Fällen würde auch das Volksmärchen als bewußte volkstümlich stilistische Komposition erscheinen und es müßte vor allem P. Ispirescus Anteil daran mit Rücksicht auf die Quellenverwertung seiner übrigen Märchen festgestellt werden. Oder aber

3. — und das wäre der Fall, der wohl eine Weiterführung dieser Untersuchung lohnen würde — die Aventurile lui Liderik gehn auf ein (französisch geschriebenes) altes Volksbuch zurück, das zeitlich vor die Neuentdeckung der deutschen Heldensage fällt. In diesem Falle würde das hier erhaltene Volksbuch einen besonderen Quellenwert in dem Sinn erhalten, wie ihn Fr. Panzer dem hinter dem Georgsmärchen von ihm vermuteten „aus-

geweiteten" Siegfriedlied zuweist.[1]) Das Ergebnis der Untersuchung Fr. Panzers würde dann nur um ein Zwischenglied zurückgeschoben erscheinen.

Es ist die Absicht vorhanden, die Aventurile lui Liderik, falls nicht von besser unterrichteter Seite ihre unmittelbare Quelle nachgewiesen wird, durch Neudruck der allgemeinen Forschung zugänglich zu machen.

---

[1]) Dabei würde die niederdeutsche Namensformung Liderik, Alberik besonderer Beachtung wert sein.

HET SPROOKJE EN DE MORAAL.

Door André Jolles.

I.

De slotsom van onze vroegere onderzoekengen (Het sprookje in de nieuwe Westersche letterkunde. Gids 1922/23) was, dat het sprookje overal waar het sedert de 16e eeuw en Europa als zoodanig optreedt, wordt opgevat als „moreele" vertelling. Bij Straparola en bij Basile bleek dit uit den vorm zelf; bij Perrault bleek het zoowel uit den vorm als uit de beschouwingen, die hij er in zijn Préface bij de Contes en vers over gaf; ten slotte hebben de meeste van de vertegenwoordigers van het rococo-sprookje er uitdrukkelijk op gewezen, Galland vergat niet het te vermelden, en in het misbruik, dat schrijvers als Crébillon fils van het sprookje maken, ligt altijd nog een spel met de „moraal". Wij hebben tevens gezien, hoe tegen het einde van de 18e eeuw die opvatting begint te vervagen: in het artistieke bij Wieland, die het sprookje in de eerste plaats als een letterkundige bevredigeng van twee tegenovergestelde neigingen — hang naar het wonderbaarlijke en liefde voor de waarheid — wil beschouwen; in het wetenschappelijke bij Herder en later bij de gebroeders Grimm, die er en de eerste plaats een overoud dichterlijk bezit van de menschheid of de Germanen in willen zien; en eindelijk in het wijsgeerige bij de romantische school, die van uit haar wereldbeschouwing de sfeer van het sprookje verschuift.

Wij zeggen vervagen — want geheel verdwenen is bij alle drie de herinnering aan de „moraal" nog niet; eerst de 19e eeuw, die in haar magazijnen die onoverzienbare massa sprookjes uit alle werelddeelen en windrichtingen opstapelde, heeft de verbinding van moraal en sprookje prijsgegeven.

Het schijnt mij intusschen, dat wij, wanneer wij evenals voor de *legende* (Gids 1923) en voor de *sage* (Gids 1923), ditmaal voor het *sprookje* beproeven de geestelijke occupatie te bepalen,

waarvan het de letterkundige vorm moet zijn, dien wenk van schrijvers, die zich zoo levendig met dien vorm hebben bezig gehouden, niet geheel mogen veronachtzamen; en dat wij, waar wij den gedachtengang van het sprookje pogen te volgen, ons moeten afvragen, in hoeverre ook ons onderscheidend vermogen in staat is, er die beteekenis in te herkennen.

Voelen wij — niet wanneer wij het sprookje als wetenschappelijk folkloristisch begrip naar zijn uiterlijke kenmerken determineeren, maar wanneer wij het als letterkundige vorm op ons laten inwerken — voelen wij dan nog iets waaraan wij den naam „moraal" mogen geven?

Op het eerste gezicht komen ons de beweringen van Perrault ietwat vreemd voor:

„Partout la vertu y est récompensée, et partout le vice y est puni. Ils tendent tous à faire voir l'avantage qu'il y a d'être honnête, patient, avisé, laborieux, obéissant, et le mal qui arrive à ceux qui ne le sont pas.... Quelque frivoles et bizarres que soient toutes ces fables dans leurs aventures, il est certain qu'elles excitent dans les enfants le désir de ressembler à ceux qu'ils voient devenir heureux, et en même temps que la crainte des malheurs où les méchants sont tombés par leur méchanceté.... Ce sont des semences qu'on jette, qui ne produisent d'abord que des mouvements de joie et de tristesse, mais dont il ne manque guère d'éclore de bonnes inclinations."

Er ligt hierin iets als tegenspraak, of althans iets, dat tot vragen aanleiding geeft. Wanneer men inziet, dat die vertelsels lichtzinnig — frivole — zijn, vormen zij dan het juiste middel, het goede zaad in het hart van de jeugd te strooien? Indien zij wonderlijk — bizarre — zijn, kunnen zij dan als bewijs gelden voor iets, wat van zelf moest spreken en als regel moest gelden? Ten allen tijde heeft men, om een moreele leerstelling te bewijzen of te demonstreeren, naar een uitdrukking gezocht, die ernstig was en dicht bij de waarheid stond. Niet voor niet vormde van oudsher de casuïstiek te zamen met de ascetiek een deel van de moraal: de *casus*, wiens beteekenis wij eveneens vroeger bespraken (Gids 1924) schijnt inderdaad de wijze van uitdrukking en de vorm, die beter dan eenig andere bij het moreele vraagstuk past.

Wij hebben er echter al op gewezen, dat het onderscheid tusschen de eenvoudige vormen en den casus er op berust, dat

de laatste niet spontaan ontstaat, maar het gevolg is van verstandelijke overwegingen. Dat het met het sprookje juist omgekeerd is, zal wel niemand betwijfelen. Wanneer wij dus bij onze vooronderstelling blijven, moeten wij aannemen, dat tegenover den casuïstischen vorm, die als resultaat van zeker nadenken of zekere overwegingen een probleem of een leerstelling uit de moraal door een bizonder geval verduidelijkt, het sprookje de spontane, men zou bijna kunnen zeggen de natuurlijke uitdrukking zou moeten zijn van iets, wat in het algemeen met de moraal samenhangt.

Dat de deugd, of iets dergelijks in het sprookje beloond, de ondeugd bestraft wordt, schijnt in zekeren zin juist: wij weten alle, dat het arme meisje met haar prins, of de ongelukkige jongen met zijn prinses ten slotte lang en gelukkig leven, en dat de booze stiefmoeder gevierendeeld wordt of zich op gloeiende schoenen moet dooddansen. Maar voor het overige zijn toch de daden en de handelingen te vreemd dan dat wij ze aan den maatstaf van een zedelijke waardeering zouden willen meten. Zelfs kinderen van de nadenkende soort, die bij een verhaaltje pleegt te vragen, of de helden en heldinnen, waarvan men hen vertelt, nu eigenlijk „zoet“ of „stout“ zijn, komen in den regel bij sprookjes met zulke vragen niet voor den dag — het trekt evenmin hun aandacht als het die van Perrault getrokken heeft, dat de wijze, waarop de gelaarsde kat voor zijn meester zorgt, in geen enkel opzicht aan de begrippen van oprechtheid, waarheidsliefde of eerlijkheid beantwoordt. Aan den anderen kant maken diezelfde handelingen op ouderen en jongeren toch ook weer niet den indruk bedrieglijk, leugenachtig, wreed of hebzuchtig te zijn, en komt het niet in ons op, den kinderen dit sprookje te misgunnen, uit angst, dat zij het voorbeeld van de „ondeugende poes“ zouden kunnen volgen.

Mag men hieruit afleiden, dat het sprookje noch moreel, noch immoreel, maar amoreel is, en dat de maatstaf van het zedelijke aan de personen en handelingen niet behoeft of zelfs niet kan worden aangelegd? Mij schijnt dit een verkeerde conclusie. Want het schijnt mij niet twijfelachtig, dat het sprookje ons in zijn geheel een zekere bevrediging geeft; dat die bevrediging niet enkel daarop berust, dat hier twee schijnbaar tegenstrijdige neigingen van onzen geest door de phantasie evenredig verbonden worden, en evenmin daarop, dat wij ons

hier in het verloren paradijs bevinden van die overoude volkspoëzie, die niet gemaakt maar geboren wordt — maar dat zij wel degelijk veroorzaakt wordt door een gevoel, dat wat hier gebeurt „goed" is, en dat het zóo en niet anders moet zijn.

Wij kunnen het vertelsel van den molenaarszoon nog nader bekijken. Hij staat in den beginne tegenover broers, die beide iets kostbaars — of althans iets, waarmee zij hun brood kunnen verdienen — hebben geërfd: den molen en den ezel. Hij zelf ontving iets, wat schijnbaar waardeloos is: de kat. Men kan niet zeggen, dat dit tegen de moraal indruischt — maar wel, dat het een gegeven, of een toestand is, die ons een gevoel van onrechtvaardigheid geven en die ons doen verlangen, dat het tekort vereffend wordt. Dit gevoel wordt het best bevredigd, wanneer het tekort zelf het middel ter vereffening blijkt: de kat het middel tot zijn fortuin, en wanneer daarenboven dit fortuin in dezelfde mate dat van zijn broeders overtreft, als het in den beginne geringer was. Dit is zeker geen moraal in modern wijsgeerigen zin. Wat deugdzaam of niet deugdzaam is, wordt niet vermeld: het is niet „slecht" van den ouden molenaar, dat hij zijn oudste zoons zooveel guller bedenkt dan zijn jongsten; de twee broers zijn — in dit geval — niet slechter dan de derde — het geheel beteekent niets anders dan dat ons gevoel van rechtvaardigheid, dat bij een toestand aan het wankelen gebracht was, door een aantal gebeurtenissen van bijzonderen aard in evenwicht gebracht en bevredigd wordt. Door dit gevoel wordt nu het verder verloop volkomen beheerscht: het al of niet moreele van de handelingen van de gelaarsde kat, die zijn meester tot bedrog verleidt, liegt, steelt en den ogre vermoordt, komt hier niet in aanmerking. Bovendien is een ogre een wezen, dat al in beginsel stuitend voor ons gevoel van rechtvaardigheid is, en het is weer des te rechtvaardiger, wanneer een groot gedrocht door een klein dier listig wordt overwonnen. Is het dus misschien wat boud gesproken, met Perrault te zeggen, dat hier de deugd beloond wordt, wij kunnen in ieder geval vaststellen, dat het vertelsel beantwoordt aan een uitgesproken verlangen, dat het in de wereld naar recht en billijkheid moest toegaan.

Wij mogen hier, schijnt mij, wat onze sprookjesgroep betreft, generaliseeren. Van Straparola tot in het rococosprookje heerscht dit gevoel bij een zoo groote meerderheid, dat wij

hieraan het recht ontleenen, de kleine minderheid voor uitzonderingen te houden, waarbij gevraagd mag worden in hoeverre wij hier inderdaad met sprookjes te doen hebben. Niet altijd is te toestand zoo concreet als in de Gelaarsde kat, of Asschepoes met de stiefmoeder en de booze zusters, of Kleinduimpje „le soufre-douleurs de la maison“. Om bij Perrault te blijven, ontstaat in De schoone slaapster de toestand uit den vloek van de fee, die niet uitgenoodigd was, en in Ezelsvel uit den dwazen wensch van den koning, die zijn dochter wil trouwen, dit werkt minder onmiddelijk, maar niet te min geven ons ook die vertelsels in hun geheel het bevredigende gevoel van iets, wat zoo moet zijn, van iets wat ons niet verbaast, omdat het aan een innerlijke verwachting, die wij omtrent den noodzakelijk rechtvaardigen loop der dingen koesteren, beantwoordt.

Wanneer wij dien gedachtengang, die, naar wij gelooven, althans in het Westersche sprookje een letterkundigen vorm aanneemt, dien van de „naïeve moraal“ noemen, schijnt het niet overbodig, dat wij kort zijn verhouding tot de moderne ethica bepalen. Indien wij met Kant de ethica als antwoord op de vraag: „wat moet ik doen?“ opvatten, en ons ethisch oordeel dus een waardebepaling van het menschelijk handelen bevat, valt, wat wij naïeve moraal noemden er buiten, want zij antwoordt op de vraag: „hoe moet het in de wereld toegaan?“ en haar ordeel staat niet in waardeerende betrekking tot *handelen*, maar tot *gebeuren*. Zeggen wij daarentegen algemeener, dat ethica de leer is van „wat zijn moet“, dan vinden wij, dat het mogelijk is, het gebeuren, afgescheiden van iedere menschelijke handeling naar een zedelijke waardebepaling te beoordeelen. Laten wij het aan de psychologie over, het ontstaan en de ontwikkeling van dit ethisch oordeel over het gebeuren na te gaan en aan de geschiedenis der wijsbegeerte vast te stellen, waar het voorkomt en waar niet — van uit de geschiedenis der letterkunde kunnen wij zeggen, dat het geenszins enkel bij kinderen en natuurvolken voorkomt, maar dat wij er in de hoogere litteratuur — bij voorbeeld in de Grieksche, in het bijzonder bij Aeschylus — telkens sporen van vinden.

Zoo als dit oordeel in het sprookje zich voordoet, kunnen wij het van uit het negatieve nader bepalen. Om te beginnen bespeuren wij, dat, wanneer wij hier van een ethica van het gebeuren spreken, dit geen metaphoor is, maar inderdaad een

gevoelsoordeel. Vervolgens vinden wij, dat dit oordeel niet aesthetisch is, daar het apodictisch en kategorisch tot ons spreekt. Het is evenmin hedonistisch als utilitaristisch, daar noch het aangename, noch het nuttige hier maatstaf is. Ten slotte staat het geheel buiten het religieuze, daar het niet dogmatisch is en met het geloof aan een wijs wereldbestuur en een goddelijke voorzienigheid niets te maken heeft. Het is dus inderdaad zuiver ethisch, een moreel waardeoordeel en wel een absoluut. Om het echter van de practische moraal, die de normen en de motieven van het menschelijk handelen onderzoekt, te onderscheiden, noemen wij het de „naïeve moraal", in den zin, waarin Schiller van „naïeve dichtkunst" spreekt.

Vatten wij dus nog eens samen, dan kunnen wij zeggen, dat ons sprookje, uitgaande van de naïeve moraal een vorm schept, waarbij het gebeuren of de loop der dingen zoo geregeld worden, dat zij volkomen aan onze ethische behoefde beantwoorden en naar ons gevoelsoordeel „goed" en „rechtvaardig" zijn. Ook dat die vorm principieel van den *casus* verschilt, kunnen wij nog eens herhalen.

II.

Het schijnt ons niet twijfelachtig, dat dit gevoel van belang is in de letterkundige beweging, waarin wij het sprookje in het Westen zagen optreden. Wij noemden het door zijn korten vorm een reactie tegen den langen roman; aan den anderen kant was het door zijn verzet tegen in het tastbare verankerde stoffen een reactie tegen de Toscaansche novelle (Gids 1923). Dit laatste kunnen wij hier misschien aanvullen en verduidelijken.

Wanneer wij van reacties in de kunstgeschiedenis spreken, bedoelen wij dit niet enkel mechanisch: „het eene heeft uitgediend, is versleten; het andere komt" — maar wij herkennen den samenhang tusschen een nieuwen vorm en de geestesstrooming met haar andere behoeften, waarvan hij uitgaat. Zoo schuilt onder de tegenstelling:

novelle — sprookje,

die wij naar het uiterlijke en stoffelijke bepaald hebben als een tegenstelling van:

werkelijk — wonderbaarlijk,



ten slotte een diepere tegenstelling:

immoreel — moreel.

Hierop doelt, meer instinctief dan bewust Perrault, wanneer hij zegt, dat het sprookje meer dan vroegere litteraire voortbrengselen „het goede zaad“ in de harten strooit. Zoozeer wij, om het wezen van onzen vorm te leeren kennen, op de scheiding tusschen de ethische beoordeeling der menschelijke handelingen, en de ethische beoordeeling van het gebeuren den nadruk hebben gelegd — er bestaat een tijdelijk parallelisme tusschen de naïeve moraal en de practische moraal: de beweringen van Perrault, het verschijnen van het rococosprookje in Frankrijk loopen van uit de letterkunde evenwijdig met wat in Engeland Locke en Shaftsbury, in Duitschland Leipniz in de wijsgeerige ethica brengen.

Intusschen bevinden wij ons hier op den zelfkant van de litteratuurgeschiedenis — wij keeren tot haar terug en beschouwen van dit standpunt het verschil der soorten.

Het gevoel van moreel gebeuren geeft ons de novelle niet. Nemen wij den tweeden dag van den Decamerone, waar van menschen verteld wordt, die na allerlei lotgevallen het onverhoopt tot een goed einde brachten. Wij bemerken hier het onderscheid: de schrijver poogt, niettegenstaande een groot aantal onwaarschijnlijkheden, die verhalen als werkelijk voor te stellen en wij moeten toegeven, dat die poging geslaagd is. Maar wanneer Landolfo Ruffolo (II. 4) van koopman zeeschuimer, van piraat gevangene wordt, en eindelijk als rijk man thuis komt, of wanneer Andreuccio (II. 5) na een aantal nachtelijke avonturen te Napels ten slotte met een kostbaren robijn naar Perugia terugkeert, bevredigt ons die afloop in zekeren zin, maar wij hebben geenszins den indruk, dat dit zoo zijn moet; het verbaast ons meer dan het ons verheugt, het bevestigt onze overtuiging, dat het in de wereld raar kan toegaan, maar het beantwoordt niet aan de verwachting, die wij omtrent den rechtvaardigen loop der dingen koesteren. Boccaccio wil er mee zeggen, dat de Fortuin haar nukken heeft — Perrault zou hier zeker niet van een „morale louable et instructive“ spreken.

Ietwat anders is het, wanneer de belasterde Graaf van Antwerpen (II. 8) na veel wederwaardigheden zijn kinderen terug krijgt en in eere hersteld wordt, of wanneer Madonna Beritola

(II. 6), nadat zij op een eenzaam eiland twee reekalfjes gezoogd heeft, eindelijk haar zonen terugvindt. Wij voelen, dat wij hier verder van de werkelijkheid af zijn, maar tevens, dat ons ethisch verlangen hier meer berredigd wordt.

Zoo zouden wij een heele schaal kunnen doorloopen en overal tot de slotsom komen: de werkelijkheid beantwoordt in het algemeen niet aan onze behoefte aan een rechtvaardigen loop der dingen: de werkelijkheid is naïef immoreel. En omgekeerd: daar waar de werkelijkheid bij uitzondering wel aan die behoefte beantwoordt en den indruk van het moreele maakt, begint zij voor ons gevoel aan het wonderbaarlijke te grenzen en zeggen wij: „het is bijna een sprookje".

Dit alles wordt nog versterkt, wanneer de geschiedenis niet goed afloopt, wanneer wij in plaats van een vroolijke werkelijkheid, van een droeve werkelijkheid moeten spreken. Wij vinden dan een nieuwe tegenstelling: die van het sprookje met wat wij het *tragische* noemen. Een novelle van den vierden dag, waarop verteld wordt van hen, wier liefde een ongelukkig einde nam, kan hier het voorbeeld zijn. In het verhaal, hoe Tancred van Salerno (VI. 1) den minnaar van zijn dochter doodt, en haar zijn hart in een gouden schaal zendt, waarop het meisje zelfmoord pleegt, wordt ons gevoel voor den rechtvaardigen loop der dingen sterk geschokt, maar juist hierdoor wordt de indruk van een tragische werkelijkheid verhoogd: wij zijn ook hier niet verbaasd, wij hebben het van zelf sprekende gevoel, dat het anders zou moeten gaan, maar het spreekt niet minder van zelf, dat het in het leven zóo en niet anders gaat — en juist de zekerheid, dat wij aan die tegenstrijdigheid niet kunnen ontkomen, veroorzaakt het gevoel van het tragische. Want men zou het tragische ook kunnen omschrijven als: het conflict tusschen de ethische eischen, die wij aan het gebeuren stellen en de naïef immoreel gevoelde werkelijkheid.

Het sprookje — en van hieruit begrijpen wij zijn beteekenis bij Perrault en zijn samenhang met het rococo nog beter — is het sterkste middel, dat in het menschelijk voelen en denken ontsprongen is, om aan het tragische te ontkomen. Het is de letterkundige vorm, die altijd en overal het tragische ontbindt en ontkent. Waar in het sprookje toestanden of gebeurtenissen voorkomen, die op zich zelf tragisch zouden zijn, worden zij zonder aarzelen terug gebracht tot den loop der dingen, zooals

wij vinden, dat die moet zijn. Het kiest met voorliefde het bedroevende, maar enkel om het te herleiden tot een beeld, waarin ieder gebeuren aan de eischen van de naïeve moraal voldoet: angst en smart, mishandeling en miskenning, willekeur, zonde en schuld komen slechts voor, om te worden overgevoerd in een sfeer, waar de tegenstrijdigheden, die zij veroorzaken, opgeheven zijn; hybris en nemesis en wat verder de elementen van het tragische mogen zijn, worden opgelost door de moraal. Zelfs de dood, in zekeren zin het hoogtepunt van naïeve immoraliteit, houdt niet stand: „wanneer zij niet gestorven zijn, leven zij nog“.

III.

Uit den gedachtengang der naïeve moraal kan nu tevens de innerlijke bouw von het sprookje worden afgeleid Wij herhalen: de verwachting, die wij omtrent den rechtvaardigen loop der dingen koesteren is in strijd met de ervaringen, die wij telkens in het leven opdoen, wij beschouwen derhalve de werkelijkheid als naïef immoreel. Zoodra dit in het letterkundige wordt omgezet, zal de vorm, die hieruit geboren wordt, dus die van het wonderbare zijn, maar dit wonderbare zal noodzakelijk aan de eischen moeten voldoen, die ons dwongen de werkelijkheid te verlaten. Hieruit ontstaat de paradox, die de eigenlijke grondslag van het sprookje vormt; het wonderbare is hier niet wonderbaar, maar van zelf sprekend. Ons verlangen naar een ethisch gebeuren heeft allereerst betrekking op de werkelijkheid; de werkelijkheid stelt ons teleur; wij zoeken een uitweg en een schadeloosstelling in een letterkundigen vorm — maar nu zal in dien vorm het wonderbare, om ons te bevredigen, alle eigenschappen van het werkelijke moeten annemen. Dit geschied inderdaad en ieder, die een sprookje hoort, begrijpt het terstond. Het is — om op onze Gelaarsde kat terug te komen — niet wonderbaar, dat den armen molenaarszoon juist door zijn schamele erfenis een grooter goed ten deel valt dan zijn broers; het zou wonderbaar, dat wil zeggen: zinloos, zijn, wanneer dit niet gebeurde en het sprookje zou hiermee zijn eigen werkelijkheid verliezen. Het is in het algemeen niet wonderbaar, wanneer verdrukten of die naar den vleesche of naar den geest misdeeld zijn, in den vorm van prinsessen, prinsen, schatten en koninkrijken hooger geluk ontvangen, want het zou een vergrijp zijn

tegen de naïeve moraal, indien het anders uitliep en wij zouden ophouden ons in de werkelijke sfeer van het sprookje te bevinden.

Vervolgens moeten wij van hier uit een andere eigenschap verklaren, die men vaak bij het sprookje heeft opgemerkt: het onbepaalde in plaats, tijd en personen. — „Er waren eens in een ver, ver land een koning en een koningin, die drie zoons hadden . . .“, begint het sprookje. Wanneer die koning een naam had, en plaats en tijd van zijn regeering genoemd waren, zou hij ten eerste op zich zelf dichter dan het sprookje verdraagt bij een historische, dat wil zeggen, een meestal zeer immoreel gevoelde werkelijkheid komen te staan, en daardoor zou vervolgens de eigenaardige gang van het sprookje worden gebroken. Want als koning van Engeland in 1483 zou onze nieuwsgierigheid naar zijn handelingen uitgaan, terwijl in het sprookje al onze aandacht op het gebeuren moet gericht zijn. De vraag, die ons bij Richard III op de lippen komt is: „was deed hij?“; die van het sprookje is onvermijdelijk: „wat gebeurde er toen?“. Is daarom de koning uit een ver, ver land minder concreet dan zijn historische amtgenooten? Is hij iets als een koning in het algemeen? Geenszins — de vader van de Schoone slaapster of van Ezelsvel zijn wel degelijk concreet en individueel. Zij bezitten in hooge mate de eigenschappen van het werkelijke. Naar zij bezitten ze in de sfeer van het sprookje, zij bezitten ze door een omkeering, die in ieder opzicht evenwijdig loopt met die, waardoor het wonderbaarlijke in het sprookje datgene is, wat van zelf spreekt. En dat hebben zij met molenaars en houthakkers en alle andere sprookjespersonen gemeen — maar ook met hun rijk en zelf met den tijd waarin zij leven. Ook in dat verre land en in dat lange verleden — al worden zij met de wonderlijkste definities versierd — is niets wat vaag of abstract of generaliseerend klinkt: zij bezitten alle hun eigen werkelijkheid. Ten slotte geldt dit ook voor de wezens, waaraan het sprookje zijn naam outleende in een land en een tijd, toen men nog niet van *märchen* of *sprookje* sprak, en waar dus de duitsch-romantische en de negentiende-eeuwsche wetenschap zich nog niet van hen had meester gemaakt. In Frankrijk, waar wij het plotseling tusschen 1690 en 1715 in de letterkunde van het rococo zien opduiken, heet het *conte des fées*. Engeland heeft later dien naam — *fairytale* — overgenomen. Het zou een verlokkende taak zijn een nauwkeurige semasiologische onderzoeking

te maken van de woorden fée en ogre, die etymologisch op fatum en orcus terug gaan, en ook deze wezens te vergelijken met andere buitennatuurlijke wezens, die wij in andere letterkundige vormen zien verschijnen en die òf met den stam, òf op eenigerlei wijze met gedachtengangen uit het religieuze samenhangen. Dat zou te ver voeren — maar wij kunnen er hier op wijzen, hoe volkomen zij in hun sfeer passen, hoe duidelijk zij vormsels van de naïeve moraal zijn. Zij handelen niet in eigenlijken zin, maar zij zijn volstrekkers van het ethisch gebeuren en wel zoo, dat door de fee dit gebeuren in de richting van ons gevoelsoordeel stellig geleid wordt — terwijl de ogre het middel is het tijdelijk te remmen of te doorbreken, zonder dat daarbij het eigenlijk tragische ontstaat. Noodig zijn zij niet; in De gelaarsde kat en in Kleinduimpje ontbreekt de fee — maar waar zij voorkomen, bezitten zij de eigenschappen van een concrete werkelijkheid, ja, men kan — altijd met dezelfde omkeering — ook van hen zeggen, dat hun ingrijpen in het gebeuren eer den indruk van natuurlijk dan van bovennatuurlijk, eer dien van werkelijk dan dien van wonderbaar maakt.

Het is bekend genoeg hoe men in die onbepaaldheid van plaats, personen en tijd het onderscheid van sprookje en sage heeft meenen te kunnen vaststellen — maar te verwonderlijker is het, dat men vervolgens toch weer heeft getracht ze door een evolutionistische gedachte te verbinden en geloofd heeft, dat er, om uit een sprookje een sage te maken, niets anders noodig was dan een nadere bepaling van plaats, personen en tijd, verbonden met een zeker historisch besef — of dat men uit de saga slechts tijd, plaats en personen behoefde weg te laten, om tot het sprookje te geraken, dat er aan ten grondslag ligt of er tijdelijk en kulturhistorisch aan vooraf ging. In waarheid liggen de gedachtengangen, waarvan elk van die vormen de letterkundige uitdrukking is, zoo ver uit elkaar, dat van een in elkaar overgaan of opgaan, naar wij gelooven, geen sprake zijn kan. De onoplosbare conflicten en tegenstrijdigheden, die in de wereld, wanneer men haar van uit het begrip afstamming en verwantschap beschouwt, telkens tot het tragische moeten leiden, de daden, die hier den loop van het geschieden bepalen, staan in volledige tegenstelling tot de eischen, die ons ethisch oordeel over het gebeuren stelt. Nergens misschien heeft de vergelijkende stofgeschiedenis, die bij haar darwinistische stamboomen veel te

weinig rekening houdt met de wet der beperkte mogelijkheid en die den eenvoudigen regel: wanneer twee hetzelfde doen, is het niet hetzelfde, schier steeds miskent, zoozeer op een dwaalspoor gevoerd als hier.

Daarmee komen wij ten slotte tot de verhouding van het sprookje tot andere vormen en kunnen vaststellen, dat het door zijn eigenaardigheid weinig vatbaar is met hoogere kunstvormen te worden verbonden. Ook hierin verschilt het van sage en legende, die zooals wij gezien hebben (Gids 1923) bijvoorbeeld voor het epos een passende onderlaag vormden. Noch het epos, noch de tragedie kunnen de werklijkheid en het tragische missen — integendeel, men kan die twee in zekeren zin tot de oorzaken van hun ontstaan en de voorwaarden van hun bestaan rekenen. Daar nu echter het sprookje juist die twee ontbindt, zou het, wanneer het met epos en tragedie in aanraking kwam, iets van het wezen van die vormen vernietigen. Slechts met enkele variëteiten van het drama — het blijspel — en den roman schijnt het zich soms te kunnen vereenigen — en zelfs hier is het, of dit niet zonder ironische bijbedoeling geschiedt, die aan het sprookje iets van zijn oprechte natuur ontneemt en tegelijk den kunstvorm aan het verbrokkelen brengt. Die onvereenigbaarheid met kunstvormen geeft aan het sprookje een zekere zelfstandigheid en afgeslotenheid, maar maakt aan den anderen kant, dat men geneigd is, het als artistiek verschijnsel niet al te ernstig op te vatten, of er misschien ietwat angst voor heeft. Het is een eigenzinnig groeisel, waarin het wonderbare en het rationalistische zeer dicht bij elkaar liggen; een vorm, die, niettegenstaande een sterke gebondenheid, zekere eigenschappen met een splijtzwam gemeen heeft. Waar het niet als gemeenschapsvorm, maar als individueel sprookje optreedt, grenst het gaarne aan spot.

Zou het daarom wel zoo verwonderlijk zijn, dat wij het juist in het rococo zien verschijnen?

EIN LIED VON DEN BERÜHMTEN BERGWERKEN SACHSENS.

Von Johannes Bolte.

Allbekannt ist die Sangeslust der sächsischen Bergleute, der wir zwei der wertvollsten älteren Volksliederbücher verdanken: die Zwickauer 'Bergreihen'[1]) von 1531 und das um 1710 in Freiberg oder Leipzig gedruckte 'Bergliederbüchlein'.[2]) Den darin enthaltenen Standesliedern möchte ich ein bisher unbeachtetes Stück vom Jahre 1545 zur Seite stellen, das mit gleichem Stolze wie der 1520 erschienene Spruch vom edlen Bergwerk[3]) und ein pomphafteres Gedicht aus dem Ende des 17. Jahrhunderts[4]) den blühenden Bergbau des Erzgebirges schildert. Die Strophenform ist die des berühmten Pavierliedes von 1525; die Melodie jedoch, die von dem Wittenberger Musiker und Buchdrucker Georg Rhau (1488—1548) für zwei Stimmen gesetzt ist, folgt nicht dem alten Brauche, der beiden Stollen des Aufgesanges die gleiche Tonfolge zuweist, sondern setzt schon bei dem zweiten Stollen mit einer neuen Phrase im Tripeltakt ein.[5])
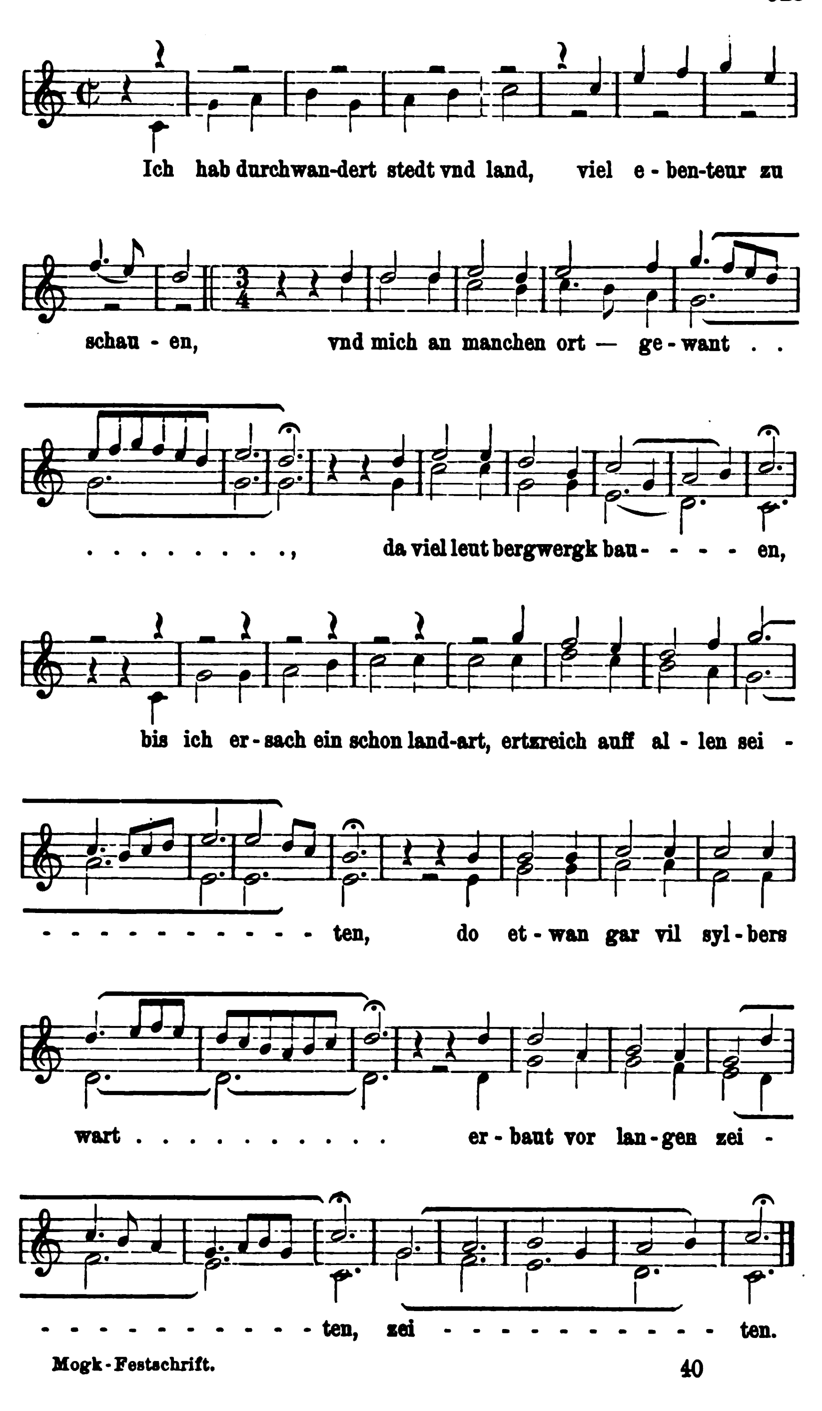
---

[1]) Herausgegeben von John Meier, Halle 1892.

[2]) Ältere Liedersammlungen bearbeitet von A. Kopp, Leipzig 1906, S. 1.

[3]) M. Döring, Sächsische Bergreihen 2, 41 (1840).

[4]) Döring 2, 127: 'Auf, ihr wüsten Berg und Hügel'. Die Melodie gibt G. Schünemann in der Festschrift für H. Kretzschmar 1918, S. 145.

[5]) Bicinia gallica, latina, germanica (Vitebergae apud Georgium Rhaw 1545) 2, nr. 79. — Ich verweise noch auf zwei sächsische Bergreihen des 17. Jahrhunderts: 'Ich bin ein Bergmann wohlgemut' (J. H. Schein, Musica boscarecia 2, 16, 1632; anders als Döring 2, 97) und 'Ihr Steiger, ihr Häuer, ihr Schlegelgesellen' (Berliner Mgq. 721, nr. 16; Archiv für Musikwissenschaft 1, 356).


Ich hab durchwan-dert stedt vnd land, viel e - ben-teur zu
schau - en, vnd mich an manchen ort — ge - want . .
. . . ., da viel leut bergwergk bau - - - - en,
bis ich er - sach ein schon land-art, ertzreich auff al - len sei -
- - - - - - - - - - - ten, do et - wan gar vil syl - bers
wart . . . . er - baut vor lan - gen zei -
- - - - - - - - - - - ten, zei - - - - - - - - - - - ten.

1. Ich hab durchwandert stedt vnd land,
viel ebenteur zu schauen,
Vnd mich an manchen ort gewant,
da viel leut bergwerck bauen,
Bis ich ersach ein schon land art
ertzreich auff allen seiten,
do etwan gar vil sylbers wart
erbaut vor langen zeiten.

2. Viel stedt dadurch [hoch]komen sein
jnn lang vnd kurtzen jaren,
Gahr mancher Bergman kompt darein,
die berg art zu erfaren,
Die ich eins teyls hie nennen wil,
wiewol jr mehr in landen
erreget haben sylber vil,
wie die noch stehn vorhanden.

3. Zu Freiberg jn der Fürsten stad
drey Marggrauen zu Meyssen
Ir jeder hoff gehalten hat;
das sylber sach man gleissen.
Ein schön glantz ertz nach [!] heut zu tag
steht mechtig jnn vil zechen,
wie es vor langen zeiten pflag
auff manche ort zubrechen.

4. Viel Berggesellen find man da
geschickt zu allen sachen,
Gleich wie zu Schwatz vnd anderszwo
jerlich viel sylbers machen
Gantz freidig vnd behertzte Knecht,
sein lieb vnd werd zu haben,
zum schimff vnd ernst die dienen recht
die selben freien knaben.

5. Zum Geyer, Thum vnd Erbarsdorff
ist gros gut lang zeit funden,
Das weiset mancher alter schorff,
ist noch nicht gar vorschwunden.
Kein mühe noch arbeit wird gespart,
vil neuer pew zutreiben,
ein jederman der zeit erwart,
verhofft, sol fündig bleiben.

6. Vom Schneberg hat viel mancher man
gros gut vnd gelt erworben,

2, 7 erregen, hervorbringen. — 3, 6 Zeche, Bergwerk. — 3, 8 brechen, ausgegraben werden. — 5, 3 Schorff, Schurf, eine Grube, durch die man Metalle zu entdecken sucht (H. Veith, Bergwörterbuch, 1871, S. 426). — 5, 6 Paw, Bau, Schacht. — 5, 8 fündig, durch Schürfen entdeckend.

Wiewol ich doch vernomen han,
jr vil sind gantz verdorben.
Der misbrauch offt gros vrsach ist,
die Bergwergk sich abschneiden,
die weil doch Gott zu keiner frist
hat hoffart wollen leiden.

7. Ich hab gar manche red gehört
von diesem Berg erschallen,
Wie das noch nie an keinem ort
sey grösser ausbeut gefallen
Aus einer Zech daselb geschach,
Sanct Jorgen thet mans nennen,
wie mancher Man mit augen sach,
würd es noch heut bekennen.

8. Sanct Annenberg gantz tröstlich ist
den Hertzogen zu Sachsen,
Erbauet wart in kurtzer frist,
vil holtz war do gewachssen.
Die Stad ist fern vnd weit bekant,
das thun die Bergwergk machen,
vil Volck hat sich dohin gewant,
ausrichten jr Berg sachen.

9. Viel grosser arbeit ist verbracht
jnn dreissig jar vnd tagen;
Wie viel des Sylbers sey gemacht,
weis ich nicht auszusagen.
Das Ertz ist noch nicht gantz erregt,
bricht schon an manchen enden,
der nutz vnd Gewin viel leut bewegt,
mehr vleis darauff zu wenden.

10. Im Buchholtz mancher Heuer ist,
thut sich des Bergwergks halten,
Das lest der Kurfürst dieser frist
durch sein Bergvogt verwalten.
Der Scheibenberg viel Sylbers hat
ausbeut darauff gegeben;
das Hoffgesynd jn hofnung steht,
gros Ertz noch zu erleben.

11. Weil ich die Bergwergk nennen sol
jm Meisner land gelegen,
Marienberg gefelt mir wol,
Gott wolt jr aller pflegen.
Ein weiter Platz wirt er geacht,
neulicher zeit erbauet,
da man teglich viel Sylber macht,
des sich manch Heuer freuet.

12. Der Wolckenstein ist wolgebaut,
mit einem Thor beschlossen,
Da man vorzeiten Sylber fand,
das baut man vnuerdrossen.
Zu Trepach ging ein Bergwergk an,
vil Volcks kam hin gelauffen,
zum Hohnstein auff dem weiten Plan
hat man auch Ertz angtroffen.

13. Der Schnabelweid ich auch gedenck,
ist gnug an diesen Stellen
Visch, Vogel, Wilprat, gut getrenck,
darzu viel gutter Gesellen.
Bergreien hört man Singen viel,
thun manchen man erfreuen;
Lob, Ehr vnd Preis ich singen wil
den fromen zarten Frawen.

14. In einem grund die Glashut leid
mit Bergwerg rings vmbgeben,
Daselbst hab ich jnn kürtzer zeit
viel zubus ausgegeben.
Der Heilig Geist gibt jtzt sein gnad,
viel Sylbers lest er machen,
viel Zechen schlaffen jn dem Bad,
bis das sie auch erwachen.

15. Von Höckendorf kompt gros geschrey,
als wirt viel Ertz da brechen,
Die Bergleute finden sich darbey
vnd nemen an viel Zechen.
Was nu das Glück verleien wil,
wirt mit der zeit erschallen,
vnd welch[er] trifft das rechte Ziel,
bleibt Meister vor jhn allen.

16. Gros hoffnung ist im Wisenthal
ein mechtig Ertz zuhawen;
Wer noch ein zeitlang leben sol,
hat lust Bergwergk zubauen,
Der füg sich hin zu rechter Zeit,
viel leh[e]n anzunemen,
wo jhm dan Gott ein glück vorleit,
des darff er sich nicht schemen.

17. Wiewol der Tall leit aus dem Land
auff Beh[e]mischer erden,
So wer es doch ein grosse schand,
solt sein vergessen werden;

14,4 Zubuß, Beitrag zu den Betriebskosten. — 16,6 Lehen, Grubenfeld. — 17,1 Tall, Joachimsthal (?).

Weil da ein tröstlich Bergwerck ist,
mus ich des auch gedencken,
Vorhoff, mir werden kurtzer Frist
mein Kuckis ausbeut schencken.

18. Den Aldenberg ich nennen wil,
ist noch nicht zuuorachten;
Tröstlicher Bergleut find man viel,
die nach den Zinwerck trachten.
Des Zwitters gnug gewonnen wirt,
da von viel Leut gedeien,
ein grossen Paw man teglich furt,
Gott wöl jhn gluck vorleihen.

19. Bey Pirnaw bricht ein Eisen stein,
des kan ich nicht vorschweigen,
In dem Gyshübel, als ich mein,
da wachssen wenig feigen.
Den hammer schmiden ist er gut,
Eysen daraus zumachen,
da mit man Gelt erwerben thut,
Dint wol zu allen sachen.

20. Die Bergwergk hoch gefreyet sein,
ir eigen Bergrecht halten,
Wie solchis wirt [gar] klar vnd fein
beschrieben von den Alten.
Schlegel vnd Eysen brauchen sie
in jrem schild vnd Wapen,
kein freier Volck ersach ich nie
den die Edlen Bergknappen.

21. Dabei wil ich es bleiben lan,
den Bergreihen beschliessen,
Verhoff, es nem sich Niemands an
vnd las sich nicht verdriessen.
Die Bergwergk ich hoch preisen wil,
thun nutz vnd fromen bringen,
jn zuuorsicht, es werden viel
das Lied mit freuden singen.

17,8 Kuckis, Kuxe, Grubenteile. — 18,5 Zwitter, Zinnerz.

„BIN DES PROFESSORTONS NUN SATT."

(Urfaust.)

Von **Hans Haas**.

Nur für Herrn[1]) Jubilar und ev. Frau Prof. Margarete Mogk, geb. Scheer, bestimmt und daher zünftiger Kritik entzogen.

Soll ein Volk nicht dahinwelken, so muß es neben der Geistespflege auch das Gemütsleben zu seinem Rechte kommen lassen. Urlapidare Worte so weit, sonder Zweifel.[2]) Erhärtet durch Erfahrung.[2]) Schon psychologisch evidente Wahrheit redend.[2]) Daß ihnen zu widersprechen der amtlich ihm gesippte Forscher so groß nicht aufgelegt sein wird, dem wie die voraufgehenden Blätter gegenwärtiger Festschrift, so diese ihre letzten Seiten als Huldigung vermeint sind, des kann der Schreiber sich versichert halten. Sind's doch — *αὐτὸς ἔφα*[3]) — seine, des Jubilars, *ipsissima verba*, die ihm, dem letzten seiner Gratulanten, für seinen Festschriftgruß sich hier als Sprungbrett leihen. Dann aber, so ist anzunehmen, wird auch, der sie geprägt, es sicherlich in Ordnung finden und gerne sich's gefallen lassen, daß, den stolzen Reigen der Fachgenossen, der engeren und weitern, von In- wie Aus-, von Aus- wie Inland,[4]) die mit Huldigungsgarben und -kränzen seiner und ihrer Wissenschaft

---

[1]) Dies im Hinblick auf S. 640, Anm. 1.

[2]) Satz 2, 3, 4: moderner Stil. Im Gegensatz zu 1 (ältere Stilart). Von Satz 5 ab: Mischstil.

[3]) Mogk, Die deutschen Sitten und Bräuche. 1921.

[4]) „Der Herzen humane Bildung hält
Die Völker in Freundschaft verbunden; —
Auf Capri hat als Kaffeehausschild
Hiddigeigei Achtung gefunden",

(*inquit* Scheffel, Zur einhundertsten Aufl. des Tromp. von Säkkingen). *Extra hancce ecclesiam nulla salus* (*inquam ego ipsemet*).

beim siebzigsten Geburtstag nahen, zu schließen, einer keine Scheu getragen, der, da er doch ganz leerer Hand nicht stehen wollte, nichts besseres ihm reicht für seinen Teil, als was er einzig ihm zu reichen hat zur Stunde: nicht Garbe, die er schnitt, nicht Kranz, den er gewunden, noch Strauß gelehrter Forschung, nur ein vereinzelt Blümlein hintennach, ein „Blümle des Gemüts".[1]) Sehr winz'ge Gabe also! *Primula veris.* Ersprossen auf, gebrochen von dem Feldrain — nur dies ihr Vorzug, wenn es einer — selbsteigener Poetrie. Der Poetrie trautdeutscher Zunge, für deren Sprießen, Sprossen, Wuchern selbst E. Mogk, dem Mann der Wissenschaft, — eben auch das Buch bekundet das, in dessen schönem Vorwort ganz vornan der oben angeführte[2]) Satz zu lesen steht — warminniges Empfinden eigen. Weiß aber, wer ihn irgend kennt, wie deutsches Dichten, deutsches Lied und deutscher Sang, hoch steht bei ihm im Kurse, und nicht nur das, wenn's vom geweihten Munde und vom Gesaite unserer Großen tönt, sondern wo immer und wann immer davon was verlautet aus Tiefen des Gemüts,[3]) so wird doch auch der Chor der mit mir Gruß ihm Bietenden, mehr ernstem Denken wohl und Forschen zugetan zumeist als heiterem Dichten oder Singen, von letzterem einen Ton in diesem E. Mogk, dem Freund, dem Lehrer, dem Kollegen usw. zugedachten Aufsatzband ganz deplaciert nicht finden, dem Töner es vergönnend, daß er im Blick auf seiner eigenen Gabe abstechend unansehnlich Aufgebringsel sich selbst befriedet mit dem Trösten: *Ut desint vires, tamen est laudanda — valuta.*[4])

Zu bringen gesonnen war auch er, des Bandes Postumus, — wozu's verhehlen? — ursprünglich ein ganz anderes. Zweimal ein anderes ist's gewesen, was er zu liefern vorgehabt.

---

[1]) Am Vorbild antiker Periodenformung erlernte Satzarchitektonik. Vgl. Goethes Altersstil.

[2]) Hier wieder an den Anfang gestellt, um Stilkritikern die Möglichkeit zu entziehen, sogleich beim ersten Satz des Aufsatzganzen einzuhaken.

[3]) Mogk, a. a. O. 36. 41. 69. 70. 79. 84. 88. Siehe auch im Register s. v. Gesang, Musik.

[4]) Zum deutschen Periodenganzen vgl. Anm. 1. Zum lateinischen Satzendfragment das Geständnis, daß in ihm Lehngut vorliegt. Von Hauptprediger D. Dr. Geyer-Nürnberg ließ Verf. sich erzählen, daß ihm in der Schweiz nach einem dort in einem kleinen Orte gehaltenen Vortrag von einem schlichten Gemeindevorsteher mit dem Latein von oben ein Vortragshonorar von, ich weiß genau nicht mehr wiederzugeben wie vielen, zu der Zeit aber bei uns hochwertigen Schweizer Franken überreicht ward.

Zuerst, dem Zweck und Anlaß feinstens angeklügelt, prämeditiert in Längs- und Querschnitt, ein Beitrag, der neben all den anderen sich sollte können sehen lassen: daß auch der König hätte kommen mögen, die Gäste zu besehen, und hätte Ursach nicht gefunden zu der Rüge: Freund, wie bist Du herein kommen und hast doch kein hochzeitlich Kleid an?! Thema: **„Was heißt und zu welchem Ende studiert man — Eugen Mogk?“** Gewiß so übel nicht das Thema, will den Verfasser dünken. Wenn er's doch wieder dann hat fallen lassen, so das aus mehr als einem Grunde. Aus Gründen triftigster Natur. Die Formulierung, so klassisch sie hätte erfunden werden müssen, ist, von ihren letzten beiden konstituierenden Faktoren oder Elementen (— „Zwei Worte nenn' ich euch, inhaltsschwer; sie geh'n heut von Munde zu Munde“ —) abgesehen, so ganz original nicht, wie man von einer Mogkfestschriftaufsatzthemaformulierung das rechtens sich erwarten kann, und — das „Moratorium der Bergpredigt“ ist ja wohl abgelaufen endlich? — den heiligen Crispinus will man doch nicht spielen eben, den Mann, der (wie die allerdings recht wenig polizeigerechte Heiligenlegende will), um Anderen Schuhe draus zu machen, Reicher Leder (prima Kernleder denn also doch vermutlich) zu stehlen keine Skrupel fühlte. Sodann: auch die Traktierung des zu $^8/_{10}$ plagiierten Themas wär' auf jeden Fall doch eine halbe Sache nur geworden. Zu welchem Ende man E. Mogk studiert — das allerdings wär' einem Leipziger professor ordinarius, der als solcher, nicht eine Stunde schwänzend, selbst ein Semester lang dem Objekt besagten Studienbeflissenseins zu Füßen saß, nicht Frage, auf die er Red' und Antwort nicht zu stehen wüßte: wohl jeder weyl. Hörer seines eigenen Kollegs über die Religion unserer Altvordern (— wenn er, ihm selbst als Schüler sich begebend, nur Ohren wirklich auch gehabt, zu hören —) müßt' ihm das attestieren. Sein Hapern aber, sein sehr arges Hapern hätt's mit dem ersten Teil gehabt des Themas. Mit rechter Antwort auf die Doktorfrage des also doch verflixten Themas: Was heißt? Ja, was heißt Mogk? Ein Name. „Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut.“ Auch der Name? Auch der Name Mogk? Er gehört — nur dem totaliter und funditus Amusischen ist solches fremd —, Dekaden doch nun schon, der Wissenschaft der Germanistik an, der Wissenschaft, an deren Ausbau allhin durch die Jahrzehnte sein Träger selber mit nimmerlassem Eifer

und kundlichem Erfolge mitgewirkt. Aber: nach allem, was ich selbst, der Schreiber, weiß — weiß, nicht aus dem einen gratissime ihm abgehörten publicum, sondern weiß von einer jener „vertraulichen (privatissime) ganz insgeheimen Sessionen", Sanskr. *upanishad*, da er, nicht Lehrer mehr wie andere „mit zugeschlossener Faust", den geistig aufnahmefähigsten, kongenialsten unter seinen Schülern mit keinem und mit nichts mehr hinterm Berge hält, mit gar nichts mehr, und wär's das Eingeständnis selbst des eigenen sporadischen Garnichtswissens von diesem oder jenem,[1]) — nach allem, was mir daher kund, tappt selber er, — er, der den Namen Mogk so hoch gebracht zu Ehren, er, der, was irgend in das Fach der Germanistik einschlägt, sonsten alles kennt,[2])

---

[1]) Siehe Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I, II, 11 ff. (Über die Bedeutung des Wortes *upanishad*), bes. S. 14 o. Für die deutsche Spielart der hier gemeinten „Kollegien", Sessionen, Sitzungen geheim-vertraulicher Art — in ihrer die Jahrtausende durchhaltenden und überdauernden zähen Lebenskraft dem Jubilar ein Zeugnis für den am Hergebrachten hängenden Sinn unseres Volkes — siehe sein Buch „Die deutschen Sitten und Bräuche" S. 44, Z. 3 ff.

Die „drei, vier", die a. a. O. im Sinne gehabt sind, — um doch in einem wenigstens die Forschung über E. Mogk hinauszuführen, wie es einer an solchem Orte niedergelegten Arbeit ansteht, — sind, außer 1) ihm selbst und 2) dem Autor gegenwärtiger und augenblicks soweit noch tintenfeuchter Lucubration*), 3) der weil. Leipziger Germanist Georg Holz (†) und 4) der, sonst Sitzungen**) ganz abholde o. ö. Prof. d. ostas. Spr. August Conrady. Nr. 2 der Reihe ist, wie im Hinblick auf Z. 12 a. a. O. (Deutsche Sitten S. 44) noch angemerkt sein mag, nicht Oberbayer, sondern (vgl. Degener, Wer ist's?) Oberfranke.

[2]) Aus dem FF kennt. Daher eben auch die letzte Arbeit seiner fleißigen Feder, „Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule", ein der Sächs. Ak. d. Wissensch. dargebotener Vortrag, geradezu als FF Communication (Nr. 51) sich bezeichnet! Nach anderer, gesuchter erscheinender Auffassung wäre das „FF Communications" des Namens der nordischen Zeitschrift zu verstehen als: „Communications edited for the Folklore *F*ellows". (Kabbalistik! Vgl. jetzt Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie. *ΣΤΟΙΧΕΙΑ*, Studien z. Gesch. d. antiken Weltbildes etc. 1922).

*) Die, Puristen möglicherweise anstößige, Bezeichnung Lucubratio, Titel einer Schrift des Bibaculus (Plin. praef. § 24), ist mit Bedacht gewählt. „Seine (Mogks) durchgewachten Nächte haben uns den Tag erhellt." Gleichen Dienst ihm, dem Jubilar, zu erweisen, darf denn wohl auch unsereiner einmal, die unerschwinglichen elektrischen oder Gas„einheiten" nicht scheuend, nachtsitzen.

**) Senats-, Fakultäts-, Kommissionssitzungen u. ä. a., aber auch zivilen Einladungen.

— in diesem Punkte jedenfalls so gut wie ganz im Dunkeln. Aber je mehr nun darum einen der Ehrgeiz stacheln könnte, zum 70. Geburtstag endlich ein Licht ihm aufzustecken, — der Überzeugung, damit für eine nächste Ausgabe von Heintzes „Deutschen Familiennamen" auch deren Neubearbeiter, Herrn Paul Cascorbi, erwünschter Weise an die Hand zu geh'n (löckend nebstdem wider der tiefen Wahrheit Stachel: „der Jünger ist nicht über seinen Meister"): einstweilen bleibt der Name weiter, was er bis heut, bis 19. VII. 1924, gewesen [1]) und trotz Anm. 1 zu dieser Stunde noch zu sein geruht: *rahasyam*. Nicht zwar,

[1]) Versuche zur Herleitung des Namens sind natürlich, schon weil es den und jenen verdroß, daß Mogk die Ehre haben sollte, in der Reihe der „Welträtsel" weiterzuleben, zahlreich genug unternommen worden. Einigermaßen ernst zu nehmen vermag Verf. nur den einen nachstehend erstmals der Öffentlichkeit unterbreiteten, den ihm ad hoc Kollege Braun zu kommunizieren die Freundlichkeit gehabt, eine Freundlichkeit, die um so höher zu werten ist, als ihm von vornherein klar war, daß in der Ökonomie des Ganzen seine singuläre Wissenschaft jedenfalls nur als Anmerkung Platz finden könne. Der Verf. seinerseits hat hier nur die nicht eben strapaziöse Mühe, dem zur Verfügung gestellten Beitrag die im Originalmanuskript fehlende Überschrift zu finden.

Brosame von eines Reichen Tisch.

Der Name Mogk gehört zu den zahlreichen Familiennamen, die aus altdeutschen zweigliedrigen Vollnamen oder deren Verkürzungen entstanden sind. Auszugehen ist von dem Vollnamen **Mōdgēr*, urgerm. etwa **Mōðagaȥzaz*, ahd. als *Muatker, Moatker* im IX. Jhd. bezeugt. Er izt zusammengesetzt aus **mōða-* (got. *moþs*, altn. *móðr* usw., unser „Mut"), und *gēr* (ahd. mhd. *gēr*, in alter lat. Entlehnung *gaesum*, griech. *γαῖσον* „germanischer und gallischer Wurfspeer", unser „Ger"). Beide Namenelemente sind bei allen Germanen sehr früh und häufig belegt, sowohl als erstes wie als zweites Glied von Vollnamen, vgl. Modaharius und Thorismodus — Goten des V. Jhd.; Gaisaricus, der bekannte Vandalenkönig des V. Jhd., und Ἀριόγαισος, ein Quadenkönig des III. Jhd., u. v. a. Eine sinngemäße Deutung solcher Vollnamen ist nur selten angängig: die einzelnen „Namenwörter" wurden nach Belieben (z. B. zwecks Anlehnung an den Vater- und Mutternamen) frei kombiniert.

Da derartige zweigliedrige Vollnamen für den täglichen Gebrauch zu schwerfällig waren, so wurden von ihnen — wie heute noch — die verschiedenartigsten Kurzformen gebildet. Eine der gebräuchlichsten Kurzformbildungen bestand darin, daß man das erste Glied der Komposition vollständig, vom zweiten aber nur den Anlaut beibehielt und an letzteren den Endkonsonanten des ersten Gliedes anglich. So entstand in unserem Fall aus *Mōdgēr zuerst *Mōdgo, dann Moggo, und hieraus weiterhin die FN. Mogke, Mogk. Solche Kurzformen sind ebenfalls sehr häufig; bezeugt für dieselben Personen sind z. B. im X. Jhd. Thankmarus — Tammo (woraus die FN. Tamme, Tamm), im XI. Jhd. Thietmarus — Thiemo (FN. Thieme, Timme, Thiem) und Ratpoto —

wie Anquetil es lateinisch wiedergibt, das vedische Sanskrit: *secretum tegendum*, wohl aber *tectum secretum* annoch und — bis auf weiteres — ein „Was heißt?“ oder, dem Wissenschaftsjargon der Schule näher im Ausdruck doch zu bleiben, ein richtiges *non liquet.*

Ein *liquet* war dagegen allerdings das Thema Nr. 2, das (bis es selbst wieder — *αἱ δεύτεραι φροντίδες ἄρισται* — doch besserem Überlegen wich) für diesen Festschriftbeitrag dem Autor in die engste Wahl gekommen war, — „liquet“, „liquor“, ein „liquor manans“ durchaus, in seiner ganzen Gliederkette: **„Met, Kvasir, Haoma, Soma, Nektar, Kava, Sake und andere Destillate oder Derivate ejusdem generis im Götterkult der Völker“.** Eine Studie, die insofern wohl schicklich hätt' befunden werden müssen, als dabei ihr Schuster bei seinem Leisten geblieben, ihr Traktandum dem Wissenschaftsgebiet entnommen gewesen wäre, auf dem, der sich ihm zugewendet hätte, der Traktator, — heut sehr sich selbst zum Stolze — dem Jubilar sich Fachgenosse wissen darf. Ein Thema überdies, zu dem ganz neusten Datums[1]) der Herr Kollege selber Stoffanfuhr geleistet. Nur daß der Kühnling, erschreckend baß wie Goethes Zauberlehrling, sehr schnell gewahr geworden: der liquor-Fluten wär' kein Bändigen gewesen; sie hätten wilden Schwalles, Damm und Deich durchbrechend, sich über dieser Festschrift Uferung gewälzt, vielleicht den Autor gar — *ἀΐκῶς καὶ ἀναιδῶς* — ersäufend.[2]) Ein trüber Flutenschwall zudem, und wenig appetitlich,[3]) so daß sein schließlich Zufluchtnehmen zu der Dhâranî

Ratpo, Rappo (FN. Rappe, Rapp). Vgl. noch die FN. Siebe, Sipp < Sibbo < Sigibert oder Sigibald; Rehme, Reime < Raginmâr u. a. m.

Die Form des Namens Mogk weist mit seinem *o* auf niederdeutsche Herkunft; hochdeutsch lautet der entsprechende Name Mucke, Muck. Das stimmt vortrefflich zu der Tradition, nach welcher die Familie aus Holland stammen soll. F. Braun.

[1]) Helsinki 1923 (Novellistische Darstellung . . .).

[2]) Wer sich in die Gefahr begibt, der kommt darin um. — Die ich rief, die Geister, ... — Vestigia terrent ... (Konzeptionen — *afterthoughts* —, die, um übermäßige Häufung den Rhythmus störender Parenthesen und den glatten Stilfluß stauender Interkalationen weiterhin nach Tunlichkeit hintanzuhalten, wie auch vorliegendem Elaborat ev. zuteilwerdender schallanalytischer Herz- und Nierenprüfung nicht, überfordernd, Lietzmannisch-perfid die Aufgabe unbillig zu erschweren, zurückzustellen waren).

[3]) Vgl. **Mogk**, Germ. Myth.: Grundr. d. germ. Philol. III^{2} 345, Z. 9, und ders. in FFCommun. Nr. 51, S. 32.

„In die Ecke, Besen ..!“ auch dem Theologen kein Billigdenkender verargen wird. A. a. O. S. 26 vermeldet Mogk betreffs Kvaszubereitung — und durchaus Gleiches oder Artverwandtes gibt die altnordische Saga, wie auch aus anderen religiösen Welten ein ausgebreitet polyglottes Schrifttum an die Hand —: „Als Humboldt und Klaproth in Sibirien einen tartarischen Häuptling besuchten, wurde ihnen zu Ehren der Kvas bereitet. Die ins Zelt eintretenden wurden aufgefordert, in einen am Eingang stehenden mit Milch gefüllten Napf zu spucken. Diese sollte dadurch rascher in Gärung gebracht werden, und nachdem die Gärung erfolgt war, wurden die Gäste damit bewirtet“.[1]) — Das war es, was den Ausschlag gab, auch diesem „Stoffe“ abstinent Valet zu geben. Sei denn nur das glossiert — ein zweiter schüchterner Versuch, inmitten schwebenden Verfahrens die Forschung ein ganz weniges zu fördern —, daß mit dem drastischen Gespütze zu heiligen Rauschtranks Destillierung auch das zu konferieren ist, was mit Bezug auf Soma L. v. Schröder in seiner Studie zu Ṛgveda 8, 80 (resp. 8, 91) „Das Apâlîlied“[2]) bietet und was, soviel ich sehe, Mogk und die nordische Philologie bis heut sich hat entgehen lassen. In dem von dem dahingegangenen Wiener Indologen unter die Lupe genommenen Ṛgvedaliede hat sich die Erinnerung erhalten an eine ältere primitive Art der Somazubereitung, bei welcher dieser berühmte altindische Rauschtrank noch nicht durch Zermahlen der fleischigen Stengel der Somapflanze mittels der rituellen Preßsteine zustande gebracht wird, sondern durch Kauen — und natürlich darauffolgendes Ausspucken derselben in ein bereitstehendes Gefäß. Hier sind's ja freilich Mädchen, die beim Mannbarkeitszauber des Apâlîsanges den Soma zubereiten, ganz ähnlich wie im alten nordischen Mythus die Asen und die Vanen, Frieden schließend, beiderseits an ein Gefäß herantreten, um darein zu spucken. „Aus dem Speichel schufen die Götter einen Mann namens Kwasir, der war so weise, daß er auf alle Fragen Bescheid wußte. Als er auf seinen Wanderungen einmal zu zwei Zwergen, Fjalar und Galar, zu Gaste kam, erschlugen ihn diese und ließen sein Blut in zwei Krüge und einen Kessel rinnen. Der Kessel

[1]) Vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 28.

[2]) Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl., Bd. XXII (1908) 221 ff. Vgl. den Nachtrag ebd. Bd. XXIII (1909) 270 ff. und L. v. Schröder, Arische Religion I (1914) 242.

hieß Odrerir, die beiden Krüge Son und Bodn. Unter das Blut mischten sie Honig, und daraus ward der Met.“[1]) — Mir ist nun doch danach der „Stoff“ vergällt. Will nichts mit Met zu tun mehr haben.[2]) Ob ich nun gleich nach so beschlossener Trockenlegung fürs erste noch so recht nicht weiß, was hinfort werden soll mit den „vertrauten Sessionen“ (*upanishad*), deren oben (unter Hinweis auf „Die deutschen Sitten und Bräuche“ S. 44) Erwähnung geschehen, jener Wochenvedantasessionen, denen im übrigen doch einer der mitzugelassenen für immer sich bereits entzogen, dieweil der vierte im Kollegium (Conrady) schon immer nur ein wenig sicherer Kumpan gewesen war. Sei's drum! Den Einherjarn sei er überlassen hinfür, der Sputumtrank, der ekle! Mag er, der *guru* der *upanishad's* sonnabendlicher Stunden, mittwochlich bei seinen „Leoniden“[3]) sich entschädigen, wie in Valholl Oðin mit Traubensaft von „Teutschlands Strom“ („nicht Teutschlands Gränze“)[4]) sich, wenn er trocken ist, den Gaumen letzend: i c h halt's fortab — der Leoniden Runde nicht selber auch erkorner Beisaß — mit *ἄριστον μὲν ὕδωρ*.[5])

Ἄριστον μὲν ὕδωρ — sei's doch auch gleich das Motto, in dessen kühlen Schatten ich meine lütte „veltmûs“[6]) bette (gewickelt, wie zu sehen, lind und dezent gewickelt in Windeln wohlangemessener Melodei.[7])) Nicht mehr erpicht selbst darauf,

[1]) G o l t h e r, Handb. d. germ. Myth. 351 f. Vgl. M o g k, Germ. Myth.[2] 344.

[2]) Gerade dem Theologen wird man das nachsehen können. Zumal auch schon Bischof Ulfila den Met n i c h t gekannt hat! (Oder doch am Ende nur in seiner Bibelübersetzung ihn zu nennen keinen Anlaß fand?)

[3]) Von den „Leoniden“ weiß Verf. selbst nicht mehr, als was achtsame Exegese des Textes oben dem Leser selbst herausstellt. Gelegentliche private Andeutungen des Jubilars lassen annehmen, daß ihm die sich (dem Namen nach zu schließen) wenigstens zeitweilig der Erde entrückt fühlende Sozietät so etwas wie ein Jungbrunnen sein muß. Das Aussehen des sog. „Siebzigers“ widerspräche jedenfalls der Richtigkeit seiner Annahme nicht, — ganz das Aussehen eines jener „Sterne“, von denen Goethe konstatiert: „man freut sich ihrer Pracht“. Vgl. das Bild am Anfang des Bandes.

[4]) Anm. für den geneigten Leser: Für die Dauer des Lesens der eingeklammerten Worte ist die u n b e d i n g t einzunehmende Qibla: Wendung nach Westen hin. „Gedanken sind Kräfte“.

[5]) P i n d a r, Olymp. 1, 1. („Das Herrlichste doch Wasser ist!“)

[6]) H a r t m a n n v o n A u e, Erec 9048 ff. (veltmûs, alias „ridiculus mus“).

[7]) Anfertigung nach Maß in eigener Werkstatt, d. h. an Ort und Stelle der „Drei Quellen“ (alias Stempfermühle, Scheffels „Stempfelmühl“), durch den Pfarrherrn des Luftkurorts Streitberg bei Muggendorf in der Fränkischen Schweiz, Herrn F r i t z S c h e i d i n g.

daß man als „Met der Asen“[1]) des „Schülers“ „Par“ läßt Anerkennung finden. Nicht scheuend selbst den „Merker“-Richtspruch: „Wasserdichter“! *Ἄριστον ὕδωρ, ὕδωρ ἄριστον*! *Om mani padme hûm . Om.*

Und so denn nun: „Hoch klingt mein Lied“ wie Einars Sang, „Woge des Meeres Odrerir“[2]):

Drei Quellen rauschen.
Drei Wandrer lauschen
Und halten Rast.
Drei Fenster blinken,
Drei Mägdlein winken:
„O bleibt zu Gast!“

Drei Paare minnen.
Drei Tage rinnen
Dahin wie schnell!
Drei Wandrer gehen.
Drei Tüchlein wehen
Vom Wiesenquell.

Wozu der Sang? und wozu hier? Gewiß kein Sang von Dichters Harfe, Gezupfe nur von schlichter Klampf Gesait; Verse, die, wie andre gleichgebürtige hundert, aus Gutenbergs Erfindung Nutzen niemals für sich gezogen haben möchten[3]) ohne

[1]) Daß in den skaldischen Kenningar mit „Met der Asen“ metaphorisch die Poesie bezeichnet wird, muß nach wie vor hingenommen werden. „Es erben sich Gesetz' und Rechte Wie eine ew'ge Krankheit fort.“

[2]) Óðrœris alda hafs.

[3]) Hätten sie's doch, so wäre beabsichtigt gewesen, der Sammlung als Vorwort dieselben Verse beizugeben, mit denen ein anderer Dichtersmann vom deutschen Süden, auch Germanist von einigem Rufe, 1815 die ersten Kinder seiner Muse unter fremde Leute schickte:

Lieder sind wir nur, Romanzen,
Alles nur von leichtem Schlag,
Wie man's singen oder tanzen,
Pfeifen oder klimpern mag.
Doch vielleicht, wer stillem Deuten
Nachzugehen sich bemüht,
Ahnt in einzelnen Gestaltungen
Größeren Gedichts Entfaltungen
Und als Einheit im Zerstreuten
Unsres Dichters ganz Gemüt.
Bleibt euch dennoch manches kleinlich,
Nehmt's für Zeichen jener Zeit,
Die so drückend und so peinlich
Alles Leben eingeschneit.
Fehlt das äußre freie Wesen ...

den freundlichen Zwang, wie er gelegen in dem idealen Anlaß, nur *arna leir*, mit Bischof Arngrímr[1]) zu reden. Ob es anmaßlich, wenn nach den Festtorten der Wissenschaft, die andere in diesem Bande aufgetragen, auch sie an ihrem Teile doch so was wie Huldigung und Gruß zu sein Anspruch erheben? Mit einigem Tüfteln, Dreh'n und Winden wird sich ihr Anspruch doch vielleicht erweisen lassen als nicht so durchaus unfundierte Aspiration.

Kein Zweifel: in einem Kreis wie dem, der sich um Eugen Mogk versammelt, kennt jeder und kennt jede Madam Hofrätin Böhme, sie und ihre literarhistorische Bedeutung, mit der sie bei Bielschowsky mit Clodius und Morus, einst braven Herren Doktores und Professores der Alma Mater Lipsiensis, eng nah zusammenrückt. Wie dieser letzteren zwei Judicium, so hat dem ihren in Leipzig einst der jugendliche Goethe die Frühgeburten seiner Muse unterstellt, dem Richterspruch von Madam Böhme. Nun denn: kann es nicht auch als Huldigung passieren, muß es als solche ästimiert nicht werden, wenn, was vor mehr als 150 Jahren, im ersten seiner Studiensemester stehend, ein krasser Fux von eines seiner Professores (ich halt' dafür: noch gretchenhaftem) Ehgemahle „keck und verwegen" sich versprochen, im Jahr des Heiles 1924 ein Haas (nicht mehr von gestern) vom ausgereiften Siebziger, dem Gatten einer Frau Professor, „zart ihm entgegenkommend", sich schüchtern zu gewinnen hofft: ein gnädig Urteil? Man denke doch nur, Stück für Stück, den

---

Was von dieser Absicht aber gegebenen Falles doch auch wieder würde haben Abstand nehmen lassen, das wäre voraussichtlich die Besorgnis gewesen — die Setzer sind seit Anno dazumalen (1815) bessere Menschen nicht geworden. Und: Es ist nicht wahr, was man gesagt wohl: „Die Geschichte wiederholt sich nicht" —, es könnte ein zweitesmal, und dann wohl gar mit gutem Fug (nach der *vox populi ac dei*) dem Epigonen passieren, was Uhland Tückisches erfahren.

Lieder sind wir. Unser Vater
Schickt uns in die offne Welt;
Auf dem kritischen Theater
Hat er uns zur Schau gestellt ...

begann im Manuskript des Dichters wohlgereimtes Vorwort. Im Drucke, nach Tische, las man's anders: Leider sind wir ...

Ein kluges Kind aber braucht nicht selber erst gebrannt zu werden, um das Feuer zu scheuen.

[1]) Skjaldedigtn. II, B. 372.

Gegensätzlichkeiten[1]) der konfrontierten Fälle nach, verwandt im Wesensgrunde beide. Und nicht *constructi casus*! (Sei du mir Zeugin, Alma Mater!)

Und dann: er soll geehrt, gefeiert werden, E. Mogk, der Jubilar. Geb' ich nun zu erinnern

> **Denn wer der Dichtkunst Stimme nicht vernimmt,**
> **Ist ein Barbar, er sei auch wer er sei,**[2]) —:

wär' diese Festschrift nicht arg schlechte, wär' sie nicht zweifelhafte Ehrung, wenn sie ihn nichts, gar nichts „vernehmen" ließe von besagter „Stimme"? vom Klange deutscher Poesei? Das hat, der für die letztere „zeichnet",[3]) (er sei auch wer er sei) wohl nimmer zu befahren, daß hienach Mogk, der helle[4]) Merker, die Verse überhaupt als Poesei nicht gelten läßt. Warum auch nicht? Der Gegenstand des Sangs unfraglich sangeswürdig! Erwiesen das durch Präzedenzbesingung. Durch eines unbestrittenen Poeten Vorgang, der — vor seinem Nachfahr hat er das voraus — in Deutschlands Literarhistorie längst wohlverbrieftes Hausrecht hat: „Meister Josephus", wie er sich wohl unterschrieb, solang er, selbst podagragepeinigt — um nicht zu sagen[5]): podagragepönt — noch heiteren Gemütes scherzte. Im Land der Franken die „Drei Quellen" — daß Gott sie immerdar erhalte! —, sie sprudeln heute noch wie einst, da Viktor Scheffel in seiner Weise ihren Lobpreis sang, in meiner eignen Heimat Land ein fahrender Scholar:

---

[1]) Die fundamentalste dieser Gegensätzlichkeiten ist von Schiller für ewige Zeiten in einen *versus memorialis* gebracht:

> „Männer richten nach Gründen, des Weibes Urteil ist seine Liebe:
> Wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib."

[2]) In diesem, darum auch im Drucke hier hervorgehobenen, Tassowort (— sinnsuchendem Interpretenmühen möchte mit diesem Winke zum Verstehen der Biogenese vorliegenden Artikels gedient sein —) ist das *πρῶτον σπέρμα*, um nicht zu sagen *πρῶτον ψεῦδος*, zu erblicken, das sich dann weiter zu dem „italienischen Salat" des als Nachtisch servierten Beitrags des Verf. ausgewachsen.

[3]) Umschreibung für „Dichter", wie auch im Text — *typotheca teste* — ursprünglich gestanden hat.

[4]) Die Stadt Döbeln gehörte 19. VII. 1854 bereits zu dem heutigen Freistaat Sachsen.

[5]) *De mortuis nil nisi bene!*



Dem Fels entsprudeln stark und kühl
Drei nah vereinte Quellen
Und tragen bei der Stempfelmühl
Zur Wisunt ihre Wellen ...
Wo Wiesent einst und Elch und Ur
Vreislich zur Tränke trabte,
Dort war's — gottlob doch einmal nur,
Daß Wasser uns erlabte.

Und aber dann: was der des „Schulkleinods“ annoch teilhaftig nicht Gewordene von den „Drei Quellen“ dem Jubilar zum Jubiläum singt, es will sich ja nicht messen etwa mit dem „Meister“ und mit seinem „Ton“. Beileibe nicht! Indes, es ist doch selber auch ein weniges von dem, was alles echte, rechte Dichten ist: Erlebnis. Persönlichstes Erlebnis. Gleichgültig ganz, wie lange es zurückliegt, das Erlebnis (denn heut' natürlich — „stirb, Lieb' und Freud'!“ — heut darf er nimmer minnen mehr, der Dichter). Erlebnis und, wie Novalis einmal treffend Poesie umschreibt: „Natur in dichterer Fülle“. Auch die „drei Mägdlein“ vom Wiesenquell im Wiesenthal sind nicht erlogen, noch auch „Nebelstreif“, so wenig wie ohne Zweifel, ob ich gleich selber sie nicht mehr erlebt, hoch ob der Mühl' im Grunde, hoch auf dem Schloß von Gößweinstein Sigiza, von der vor den zitierten Verse unmittelbar die andern Verse singen:

Wer dich, o Goswinstein, erbaut,
Verbrauchte manch Pfund Heller ...
Sigiza, alte Knappenbraut,
Führt uns zum hohen Söller!
Wer hoch dort ob dem Abgrund schwebt,
Dem liegt die Welt zu Füßen,
Und wer vor Runzeln nicht erbebt,
Darf die Sigiza küssen.

Auch die „drei Wanderer“ sind echt, echt wie er selbst die zwei, die ihn, den Dichter, mitsammen komplettieren zur minnenden Trimûrti, gleich ihm zur Stunde noch atmend „im rosigten Licht“. Und echt die „drei Fenster“ der Mühle, der trauten, so trauten, am rauschenden Wehr, mit der Erbauungsjahrzahl 1582 im Mauerwerk von grauem Dolomit: mag doch nur zuseh'n einmal, unnötig Mißtrau'n sich zu bannen, wer, von Streitberg ausziehend oder umgekehrter Richtung, der Wiesent Lauf entlang [1])

[1]) Wisunt, Bergströmlein frisch und gut
In enger Taleswildnis,

durch das burgen- und tropfsteinhöhlenreiche Muggendorfer Tal die waldgeschirmte und felsgardierte Straße wandert! Und echt auch die „drei Tage“ einmal, glaub' ich. Nur die „drei Tüchlein“, ich weiß es wahrhaftig mit Bestimmtheit nicht zu sagen heute, möglicherweise poetische Lizenz, rein „eingebildet“, vom Schöpfer des Gesanges (Natur in dichtrer Fülle zu erwirken) frei „dazugemacht“. So viel des „Echten“ auf einmal und zusammen, läßt sich's auch noch vertragen? es sei denn: von wirklich ausgepichtem Magen?

Und damit endlich komm' ich recht dazu — man sieht: noch kann ich nicht der Predigt Amen finden —, die *raison d'être* meines Festgrußstücks authentischest zu explizieren. Wär's doch so ganz dem Autor nicht nach Gusto, wenn einer, die Erklärung selber sich zu finden, auf den Gedanken gar geriete (— er liegt nicht allzu abseits —): ein Opus „nach berühmtem Muster“.

Unter denen, die, als 1777, mehr als sechzig Jahre erst nach seines Kompilators Tod, der Erste, mit Kupfern und Charten gezierte Band der deutschen Ausgabe von Engelbert Kämpfers, weyl. D. M. und Hochgräfl. Lippischen Leibmedikus, „Geschichte und Beschreibung von Japan“ erschien, durch ihn sich für das äußerste östliche Thule ein Interesse haben wecken lassen, war auch der biedere Matthias Claudius. Der Lektüre von Kämpfers Buch verdanken einige Stücke, die in des Dichters „Ausgewählte Werke“ aufgenommen wurden, ihr Entstehen. Vor allem die „Nachricht“ über eine von dem Wandsbecker Boten mit seinem Vetter Andreas zusammen unternommene Phantasiefahrt nach dem Sonnenaufgangsland und ihrer beider Audienz, fiktive Audienz, beim dort'gen Kaiser. Voraus war diesen ergötzlichen Vermeldungen im „Wandsbecker Boten“ schon ein Gedicht gegangen: „Wandsbeck. Eine Art von Romanze von Asmus, pro tempore Bote daselbst. Mit einer Zuschrift an den Kaiser von Japan“. Die Verse feiern — ich werd' schon gut tun, Vertraut-

---

Wie spiegelst du in klarer Flut
Der weißen Felswand Bildnis,
Strömst tiefgrün wie ein Alpensee,
Durchsichtig bis zum Grunde . . .
Forellen schnalzen in die Höh',
Gern prüft ich sie im Munde.

Scheffel, Frau Aventiure. Exodus cantorum III, 4.



heit mit dem Stücke nicht gerade bei jedem Leser dieser Zeilen vorauszusetzen — die Vorzüge und Merkwürdigkeiten des bekanntlich in der nächsten Nähe von Hamburg gelegenen Fleckens Wandsbeck, wo der Poet seit Weihnachten 1770 als Herausgeber seiner Zeitung seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte, von der Kirche bis zu dem reizenden Parke voll Nachtigallen und dem historisch merkwürdigen Schloßturme, wo einst Tycho de Brahe seine astronomischen Beobachtungen angestellt hat, als er, aus Dänemark verjagt, hier eine Zuflucht fand. Mit dem Tokugawa-Schôgun — denn er ist unter dem „Kaiser von Japan" zu verstehen — hat alles das ja nicht das mindeste zu tun. Schwer auch, zu sagen, welche Ideenassociation den humorvollen Zeitungsmann auf den Einfall gebracht haben mag, seine schöne Romanze der exotischen Majestät des fernen Ostens submissest zuzueignen. Sie selbst kann füglich hier beiseite bleiben. Das Widmungsschreiben aber — auf dieses nur kommt's an — hat diesen Wortlaut:

Sire!

Sie werden verzeihen, daß ich Ihnen eine Schrift zueigne, die Ew. Mt. auf keine Art und Weise interessieren kann. Ich ahme hierin einen Gebrauch meines Landes nach und erwarte in tiefster Untertänigkeit, daß Ew. Mt. meine Kühnheit allergnädigst vermerken, meine Schrift nicht ansehen noch lesen werden. Selbst bin ich niemals in Ew. Mt. Reiche und Landen gewesen, dürfte auch, da Ew. Mt. so merklich weit weg von hier zu sein geruhen, schwerlich jemals anders als in dieser Zueignungsschrift mich zu Höchstdero Füßen zu legen die Gelegenheit haben. Sollte Ew. Mt. etwa durch Ihren Hofmarschall oder sonst einen Gelehrten Ihres Hofes die Anmerkung zu Ohren kommen, daß meine Verse ziemlich nachlässig hingeworfen sind, so bitte ich in Gnaden zu bedenken, daß sie so nachlässig hingeworfen sein sollten,[1]) und daß ich dabei auf den Hofmarschall nicht gerechnet,[2]) mich auch in dieser Zueignungsschrift aller mir sonst üblichen Elisions enthalten habe.

[1]) Was der Schreiber obigen Briefes betr. s. Verse bemerkt, bittet Verf. selbst von seiner Prosa durchhin gelten lassen zu wollen. (Was dem einen recht ist, ist dem andern billig.)

[2]) Auf den Geh. „Hof(marschall oder) -rat" rechnet auch Verf. nicht mehr.

Der ich übrigens nicht ermangeln werde, mit aller der Achtung zu verharren, die man einem Regenten schuldig ist, der über ein so kluges und glückliches Volk regiert, als ich von Ew. Mt. in Büchern gelesen habe ...

Diese ganzen Auslassungen über den nun doch auch schon längst dahingegangenen Poeten Asmus, so breit sie nun hier stehen, sie haben mit der Erklärung des Wozu und des tieferen Warum der drei besungenen Stempferquellen so gut wie nichts zu tun und möchten denn auch gut hier fehlen (wie sie — aus anderer *raison* — fürs nächste auch im Lesebuch der deutschen Schule als recht hoffähig pro tempore[1]) kaum Duldung fänden). „Sie werden verzeihen, daß ich Ihnen eine Schrift zueigne, die Ew. Mt. auf keine Art und Weise interessieren kann". Mag das einmal Gebrauch gewesen sein des Landes, dem Asmus zugehörte, wie ich's heut noch darf: ihn nachzuahmen, mir zum berühmten Muster ihn zu nehmen, wie man — gern geb' ich's zu — ja ganz gewiß vermuten könnte, war nicht meine Absicht. So dürftig locker konstruiert, wie das die Konnexion zwischen dem „Kaiser von Japan" und der S. Mt. devovierten Wansbeck-Romanze ist, die überdies, ganz anders als die meine, von ihrem Adressaten nicht angeseh'n und nicht gelesen werden wollte, so dürftig locker wolle niemand sich die Beziehung denken, die meine „Art von Romanze" zu der Person des mit ihr Geehrtseinsollenden hier prätendiert. Sie ruft sein Sach- und Fachverständigenurteil an. Das jedenfalls ist klar geworden. Er soll zunächst befinden dürfen, ob sie, wenn schon nur arna leir, als Poesie besteh'n kann überhaupt. Und: ich wüßte nicht, wie er nach aller von seinem Konsulenten angewandten Vorsicht und wie er — eine siebzigste Geburtstagsfeier stimmt auch den Grimmsten milder, der er zudem ja doch nicht ist — unter den obwaltenden Verhältnissen es fertig bringen sollte, das ernsthaft zu verneinen und mit dem arg verwunderlichen Nein auch seiner eignen schönen Festschrift, die solches wahrlich nicht verdient, so was wie garst'gen Makel anzuheften. Damit jedoch genug des leichten Scherzens! und: ein anderes zuletzt, das, ernstern Tones sich befleißend, doch aber auch noch auf der Ebene dieses Scherzens liegt, um nicht zu sehr mit ihm zu kontrastieren!

---

[1]) O tempora, o mores!

Hinter uns, nicht leider schon in wesenlosem Scheine, liegen, wie dies hier geschrieben wird, — Gott gebe es, für immer und für allezeit! — die bösen, ach so bösen, bösen Tage der deutschen Inflation, Tage der Um-, nein, der Entwertung aller Werte, Unheilsschicksalstage, die auch den deutschen Professor, indem sie ihn, der solches früher sich niemals hätte träumen lassen, zum Millionär, zum Milliardär, zuletzt noch gar zum Monatsbillionär und Billiardäre werden ließen, in Wirklichkeit zum Bettler machten, zum Bettelmann — das ist die Tragik —, der's über sich nicht bringen kann, zu betteln. Indes mit ihm, wenn er verhungert, mehr hinstirbt doch als nur er selber! Ob sie nicht dahin auch sich schädigend ausgewirkt, die bösen Tage: Gefühlswerte unsers deutschen Sprachguts anzufressen, wie Rost das Eisen anfrißt? Sei nur an eins gedacht: vor großen Zahlen unsere Ehrfurcht, die wir doch neben anderen Ehrfurchten, die Goethe unterschieden, alle einst gehabt, hat sie sich nicht so gut wie ganz verloren? „Seid umschlungen, Millionen!" — ein Wort sogar wie dieses, wirkt's heute noch auf uns wie vormals? Und so noch manches andre, auch wenn es nur von „tausend" redet und von „abertausend"? Ob alle? alle Zahlen? auch wenn sie noch viel mehr sich halten in bescheidener Niederung? Ob auch ein Wort wie das Ps. 90, 10, das ebenfalls in Zahlen sich ergeht, in Zahlen, die gerade 19. VII. 24 dem Jubilar Symbole sind der Schranken, die, allem Irdisch-Zeitlichen gesetzt, uns nach Entschränkung Sehnsucht wecken: „Unser Leben währet siebenzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre."? Die Billionen, die Milliarden, die Millionen, auf die doch schon — o Graus! und o der armen deutschen Jugend! — die Neubearbeitungen unserer Schulrechenbücher sich einzurichten so gehastet, sind Unnatur gewesen. Zurück denn wieder mählich zur Natur! „Es sei denn, daß ihr euch umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen." Das aber wollen wir doch alle, wie so verschieden auch der einzelne sein Himmelreich sich denken mag und ausmalt.[1]) Ein andres ist es mit dem eins, zwei, drei. Im Kindheitsalter unseres Geschlechts schrieb primitives Denken dem bloßen Aufsagen dieser Zahlen wohl gar so etwas zu wie religiöse Dignität, — ihr Rezitieren in jener Frühzeit wirkenskräft'ger Zauber, ver-

---

[1]) Vgl. Richard von Volkmann-Leander, Träumereien an französischen Kaminen. Märchen Nr. 21: Von Himmel und Hölle.

trauendes Gebet.[1]) So mag am Ende auch des Dichterlings von heut Getändel mit den gehäuften „drei“ — als eine Frage meine ich das hier, gerichtet an E. Mogk, Erkunder deutschen Sprachgeists, Kenner alter wie neuer germanischer Literatur, Mythen- und Märchenforscher, Volkskundler, Folkloristen — die Poesie nicht unbedingt zur schlechten Prosa machen.[2]) So ganz, ganz sicher, will ich gern bekennen, bin ich dessen nicht. Grund hab' ich freilich einigen, zu glauben, das angerufene Votum wird nicht ganz gegenteilig lauten. Dem Anhang meines eignen letzten Buchs „‘Das Scherflein der Witwe’ und seine Entsprechung im Tripitaka“ hat Kollega Mogk — mit dem Erinnern, daß der Jubilar, ein anderer als Franz Moor, auch wohl mit Kleinigkeiten doch sich abgegeben, nehm' ich ihm sicherlich kaum was von seiner Größe — als Beitrag eine Seite Texts geschrieben. Da kehrt er vor, und hat daran nichts zu bekritteln, daß wie schon in der eddischen Sigurdarkvida, so auch im deutschen Volkslied die Zweierreihe oft begegnet. Das Beispiel, das er dafür anführt: ein Gebet für Kinder, zu sprechen beim Zubettegeh'n. Er findet's hübsch. So mag's, ein frommer Abendsegen noch dem Jubilar, unpassend nicht auch seine „Festschrift“ schließen (wohl passend auch dem Autor: denn „Ende gut, alles gut“).

Abends wenn ich schlafen geh,
Vierzehn Engel bei mir stehn:
Zwei zu meiner Rechten,
Zwei zu meiner Linken,
Zwei zu meinen Häupten,
Zwei zu meinen Füßen,
Zwei, die mich decken,
Zwei, die mich wecken,
Zwei, die mich weisen
Ins himmlische Paradeischen.

(Aus des Knaben Wunderhorn II, 547).
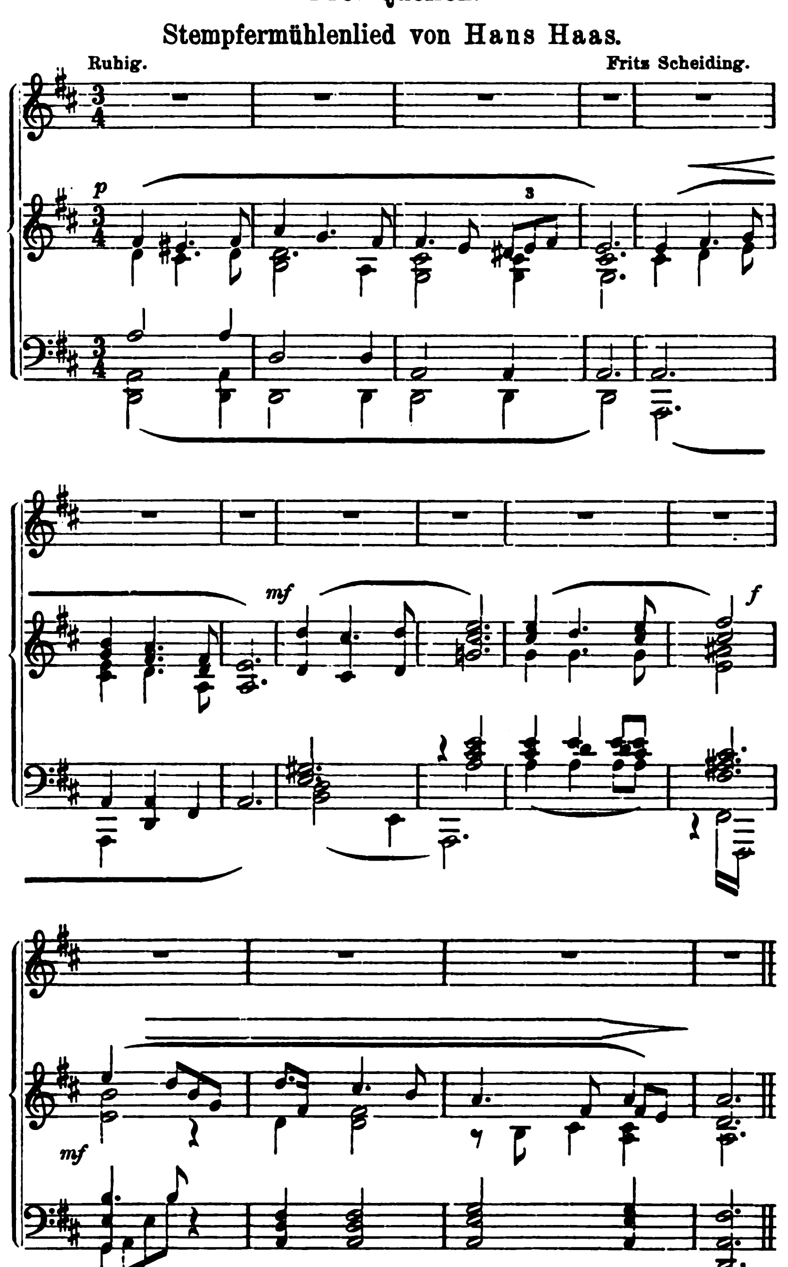
[1]) Vgl. H. Haas, Die Tanzpsalmen der Tenrikyō-kwai: Ztschr. f. Missionsk. u. Religionsw. 25 (1910) 162 ff.
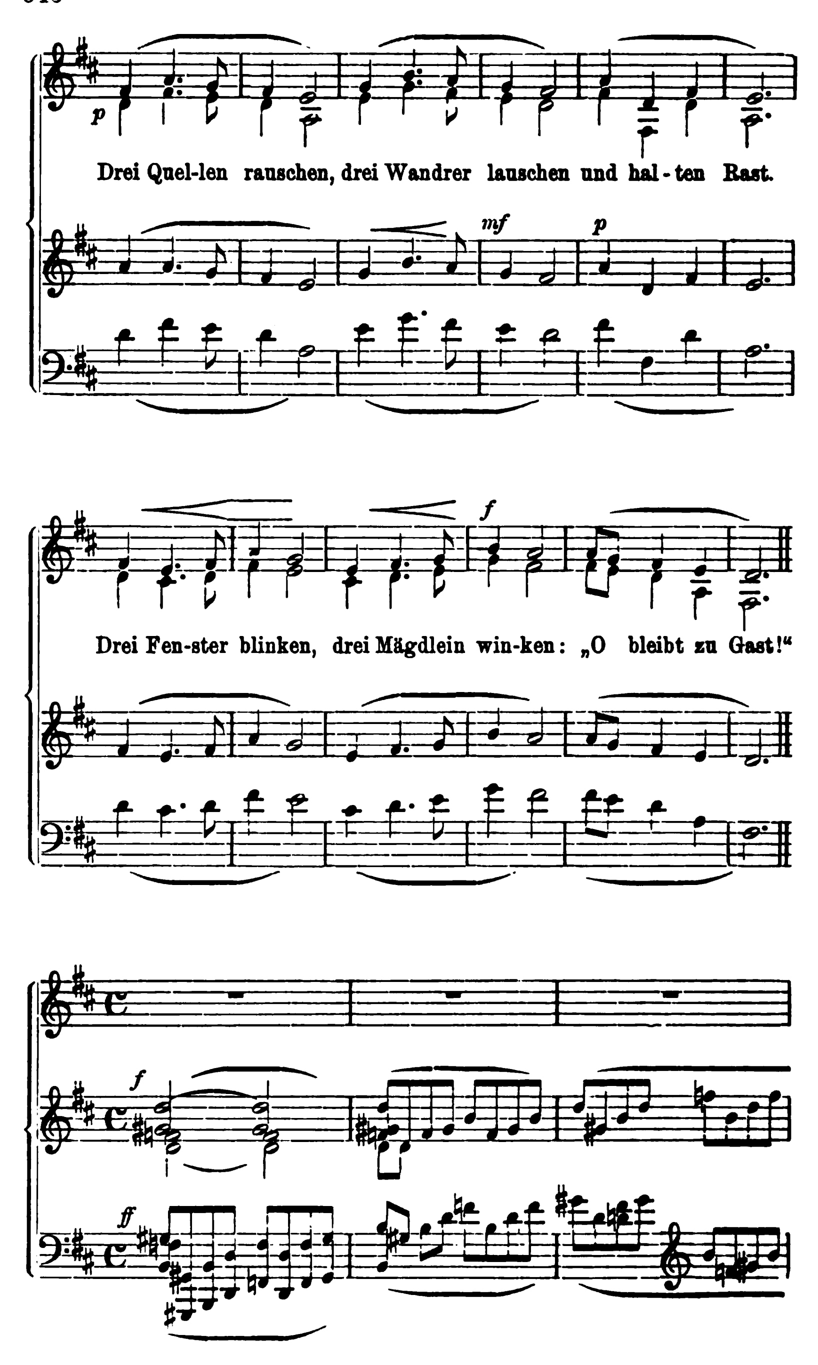
[2]) E. Sievers möchte es umgekehrt zukommen, darüber zu befinden, ob nicht die vom Verf. seinem Beitrag gewählte Überschrift die Prosa der suggestiblen Natur des Autors da und dort ins maniriert Kothurnische sich hat versteigen lassen. Die „wildgewordene Prosa“ würde dann freilich erst recht in harmonischem Einklang stehen mit dem etwa doch von dem „Merker“ E. Mogk auf Grund der „Tabulatur“ konstatierten Sokkuscharakter der Poesie sein wollenden Kern- und Sternpartie („Die drei Quellen“) des Ganzen, den (lies: mit dem) ich ihm „komme“ (*Προπίνω σοι*).
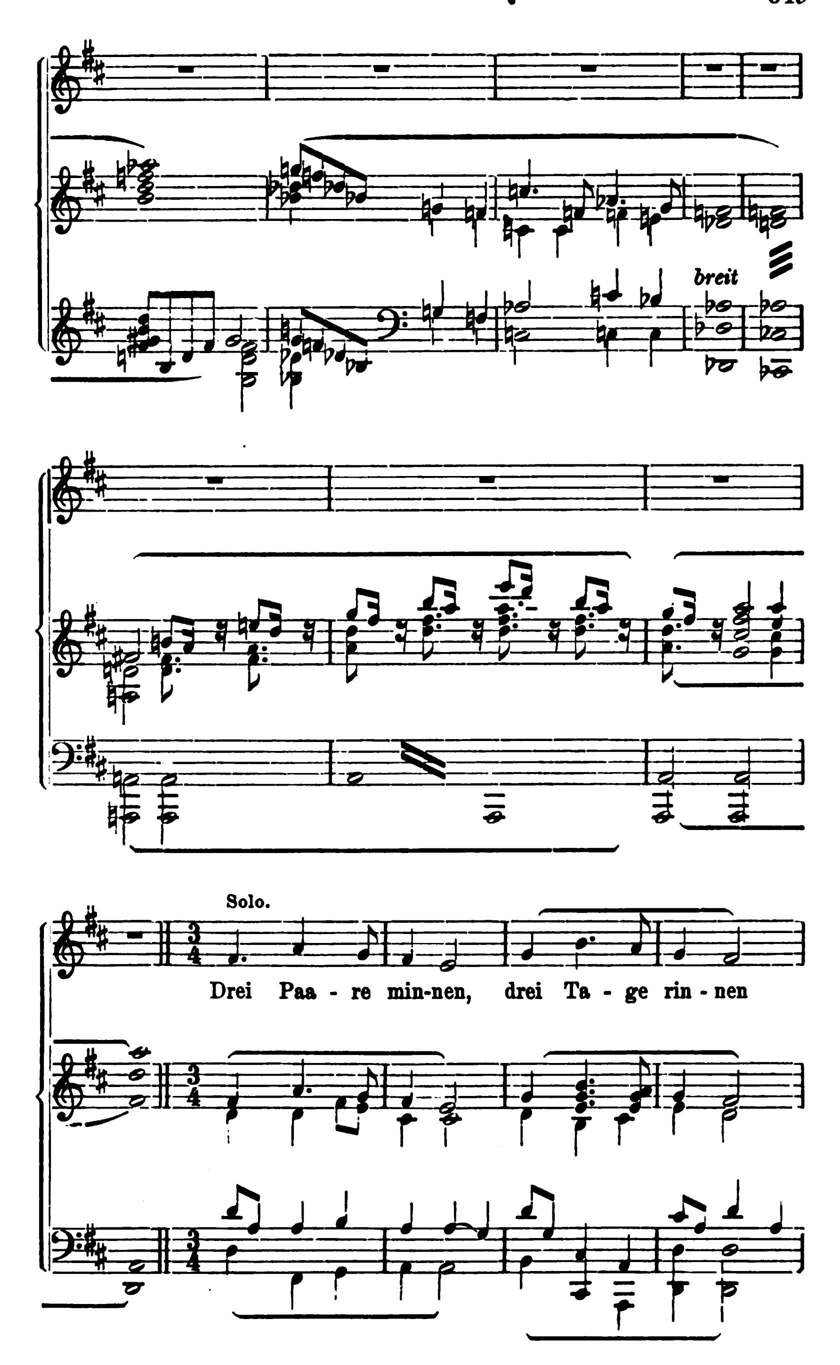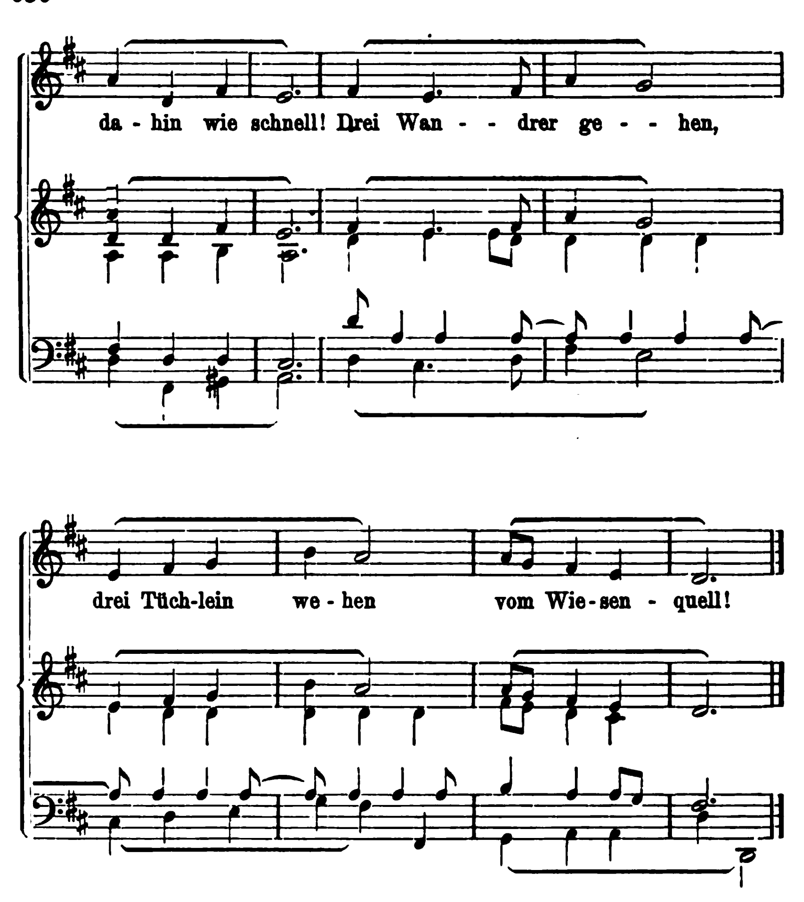


Drei Quellen.

Stempfermühlenlied von Hans Haas.



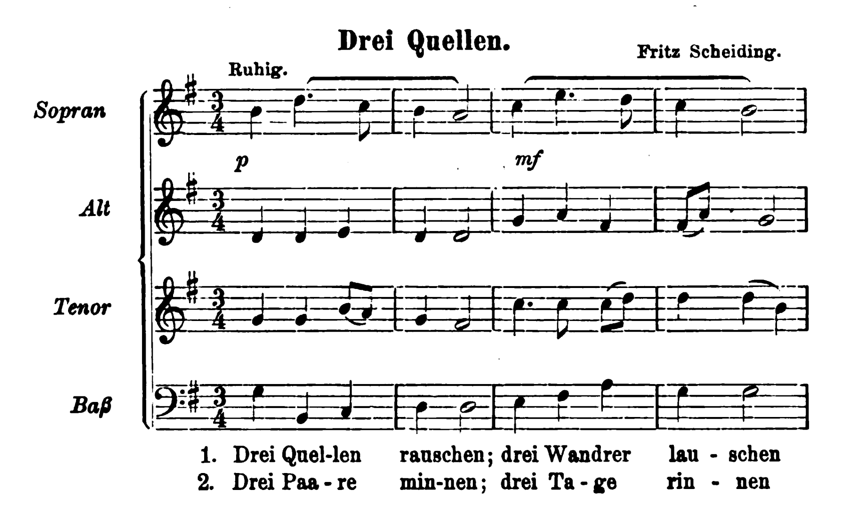

Drei Quel-len rauschen, drei Wandrer lauschen und hal-ten Rast.
Drei Fen-ster blinken, drei Mägdlein win-ken: „O bleibt zu Gast!“
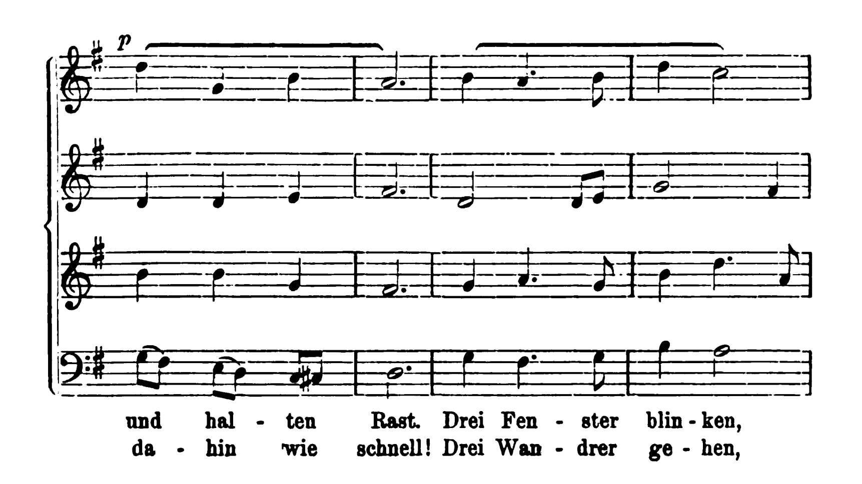

breit
Solo.
Drei Paa - re min-nen, drei Ta - ge rin - nen
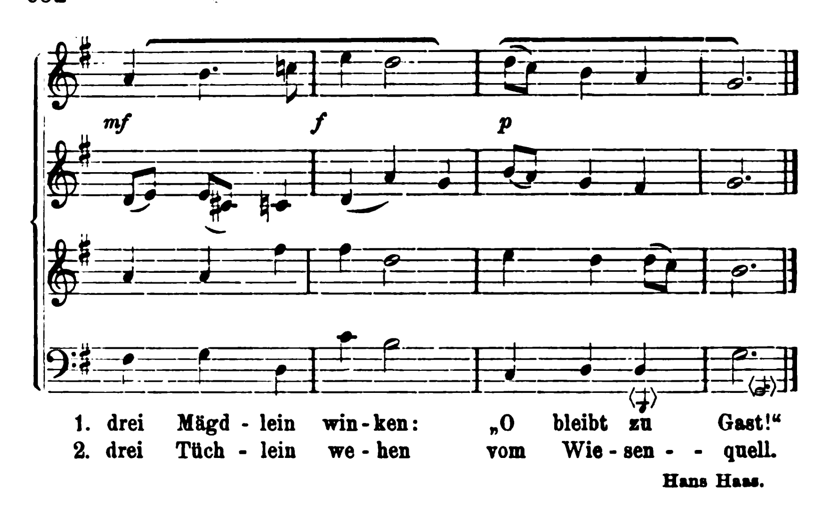

da - hin wie schnell! Drei Wan - - drer ge - - hen,
drei Tüch-lein we - hen vom Wie-sen - quell!

Drei Quellen.

Fritz Scheiding.

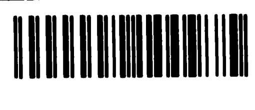


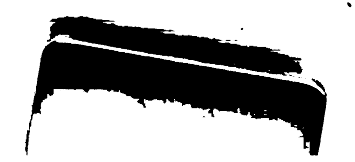




Hans Haas.

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)


A000002100975




A000002100975

